تہذیب الطحاوی

شرح

"شرح معانی الآثار"

تالیف

مولانا شمس الحق شہاب زئی

فاضل جامعۃ العلوم الاسلامیہ، بنوری ٹاؤن، کراچی

رفیق شعبۂ تدریس جامعۃ الرشید، احسن آباد، کراچی

تہذیب الطحاوی

شرح

"شرح معانی الآثار"

تالیف

مولانا شمس الحق شہاب زئی
فاضلِ جامعہ اسلامیہ بنوری ٹاؤن
استاذ جامعۃ الرشید، احسن آباد، کراچی

الفــــــــلاح
0321-5728310

کتاب.......................تہذیب الطحاوی
تالیف ....مولانا شمس الحق شہاب زئی
تعداد.......................گیارہ سو
طبع اوّل.......................1427ھ-2006ء
طبع دوم.......................1428ھ-2007ء
طبع سوئم.......................1429ھ-2008ء
ناشر.......................الفلاح کراچی
نٹ قیمت.......................100روپیہ

تقسیم کنندہ: ادارۃ الانور، کراچی

مکتبہ عمرو بن العاص، اردو بازار، لاہور	مکتبہ سید احمد شہید، اردو بازار، لاہور
مکتبہ فریدیہ E-7 اسلام آباد	ممتاز، کتب خانہ، پشاور
مکتبۃ العارفی، جامعہ امدادیہ، فیصل آباد	بیت الکتب، گلشن اقبال، کراچی

اسٹاکسٹ : مکتبة العصر، کراچی

03222111134

فہرست

كتاب الصـــلاة

تقریظ حضرت مولانا قاری مفتاح اللہ صاحب دامت برکاتہم

استاذ حدیث جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی

نحمده ونصلّي، ونسلّم على رسوله الكريم!

أما بعد:

زیر نظر کتاب ''تہذیب الطحاوی'' کو چیدہ چیدہ مقامات سے دیکھا اور عنوانات پر اجمالی نظر ڈالی۔ جہاں جہاں امام طحاوی نے "فذهب قوم" اور "وخالفهم في ذلك آخرون" کہا ہے، فاضل مؤلف نے وہاں نام کی تصریح کر دی ہے اور ساتھ ساتھ دلائل اور ان کے جوابات بھی تفصیل سے لکھ دیے ہیں۔

یہ ایک اچھی اور قابل تحسین کوشش ہے جس سے طلباء کو کتاب سمجھنے میں انشاء اللہ آسانی ہوگی۔

اللہ تعالی سے دعا ہے کہ مؤلف کو جزائے خیر عطا فرمائے اور استفادہ کرنے والوں کے لیے اس کو زیادہ سے زیادہ مفید بنائے! آمین!!!

(حضرت مولانا قاری) مفتاح اللہ (صاحب دامت برکاتہم)

۱۰ رجب ۱٤۲۷ھ

اب کی بات...!

الحمد اللّٰہ و کفی ، و سلام علی عبادہ الذین اصطفی !

أما بعد :

اللہ رب العزت نے محض اپنے بے پایاں فضل وکرم سے گذشتہ سال طالبان حدیث نبوی کی خدمت میں ''تہذیب الطحاوی'' کے نام سے ایک تحفہ پیش کرنے کی سعادت بخشی جسے اساتذہ اور طلبہ کے حلقوں میں بڑی پذیرائی حاصل ہوئی۔ اس کی ترتیب، تعبیر اور طرز بیان کو خوب سراہا گیا۔ چند ہی مہینوں میں کتاب کے دو ایڈیشن ختم ہو گئے اور مزید کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔

پہلا ایڈیشن چونکہ ''باب صلاۃ الخوف'' تک کی مباحث پر مشتمل تھا، اس لیے طلبہ کرام کی طرف سے اس بات کا بھی شدید تقاضا کیا گیا کہ اس کے بعد والے ابواب بھی اس میں شامل کیے جائیں، اس لیے اس ایڈیشن میں ''کتاب الجنائز'' تک کی مباحث کو بھی شامل کر لیا گیا ہے۔ نیز سابقہ غلطیوں کی درستی، ترتیب میں شائستگی، عبارت میں تسہیل اور مفہوم میں مزید جامعیت پیدا کرنے کی غرض سے سابقہ مباحث پر بھی نئے سرے سے نظر ثانی کی گئی ہے۔

بارگاہ ایزدی میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس مجموعہ کو بھی پہلے سے بھی زیادہ نافع اور مقبول بنائے اور اسے، مؤلف، اس کے والدین اور اساتذۂ کرام کے لیے صدقۂ جاریہ اور ذخیرۂ آخرت بنائے! .... آمین ثم آمین ....!!!

شمس الحق کاکڑ

۱۲ محرم ۱۴۲۹ھ ، جامعۃ الرشید کراچی

انتساب

میں اپنی اس حقیر کوشش کو جامعۃ العلوم الاسلامیہ
بنوری ٹاؤن کی طرف منسوب کرتا ہوں جو میرا مادر علمی ہے
اور جس کی مشکبار فضاؤں اور محبت بھرے آغوش میں بیٹھ
کر اس مبارک کام کا آغاز کیا گیا۔
اللہ تعالی سے دعا ہے کہ اس کاوش کو میری
خطاپوشی کا ذریعہ بنائے!
اور اس سے میرے والدین اور اساتذۂ کرام
کے درجات بلند فرمائے.....! آمین ثم آمین!!!

حقیقت حال

نحمده ونصلّي ونسلّم على رسوله الكريم، محمّد وآله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

بندہ چونکہ ایک طالب علم ہے اور اپنے آپ کو کچھ عرض کرنے کا قابل نہیں سمجھتا، لیکن اپنے اکابر کی پیروی کرتے ہوئے حقیقتِ حال سامنے رکھنے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ آج سے تقریباً تین سال پہلے کی بات ہے، دورۂ حدیث پڑھنے کے لیے بڑی بے تابی سے اپنے مادرِ علمی جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن جانے کا انتظار تھا۔ طالب علمی کا آخری سال تھا، ایک شوق اور ولولہ تھا کہ اس سال حدیثِ نبوی کی خوب خدمت کریں گے، کیونکہ یہی وہ چیز ہے جس سے دنیا وآخرت کی کامیابی نصیب ہوتی ہے اور یہ تمنا تھی کہ بصارت اور سماعت کی حدود میں جو بھی اہم اور مفید نکتہ آئے گا، اسے قلم بند کریں گے۔ چنانچہ اسی تمنا میں مادرِ علمی کے دارالحدیث میں اساتذۂ کرام کی شاگردی کی سعادت نصیب ہوئی۔

عام طور پر دینی مدارس کے طلبہ صرف اساتذۂ کرام کے تدریسی افادات کو اپنی اپنی کاپیوں میں لکھتے ہیں، لیکن بندہ اپنے اساتذۂ کرام کے بتائے ہوئے اہم نکات کے ساتھ ساتھ مختلف شروحات اور کتابوں کے مطالعے کا خلاصہ لکھنے کا بھی عادی تھا۔

چنانچہ اسی ذوق کا سہارا لیتے ہوئے دورۂ حدیث کے سال جب ''شرح معانی الآثار'' کا سبق شروع ہوا تو بندہ اپنے استاذِ محترم حضرت مولانا قاری مفتاح اللہ صاحب دامت برکاتہم کی تقریر کے اہم نکات لکھنے کے ساتھ ساتھ ہر سبق سے پہلے مختلف شروحات کے مطالعے کا خلاصہ بھی قلم بند کرتا رہا۔

چونکہ استاذِ محترم کے افادات بہت مختصر الفاظ میں قلم بند کیے تھے، مزید یہ کہ مطالعے کا یہ خلاصہ عربی میں تھا جس کی وجہ سے ہر طالب علم اس سے مکمل استفادہ نہیں کرسکتا تھا، نیز مخطوطہ ہونے کی وجہ سے اس کی افادیت محدود، بلکہ نہ ہونے کے برابر تھی۔

اس صورت حال کے پیش نظر چند رفیقانِ سفر نے یہ مشورہ دیا کہ اسے اردو میں شائع کردیا جائے تاکہ اس کی افادیت عام ہوجائے اور اس سے وہ طلبہ بھی استفادہ کرسکیں

جو عربی شروحات سے استفادہ کرنے کے عادی نہ ہوں۔ چنانچہ اس تجویز کو مفید اور بارآور سمجھ کر اسے اردو میں شائع کرنے کا ارادہ ہوا، لیکن دورۂ حدیث کے سال پڑھائی کی کثرت اور دیگر وجوہات کی وجہ سے یہ کام نہ ہوسکا۔ بس اللہ کی حضور میں دست بدعا تھا کہ توفیقِ خدا بدست بیاید!

گذشتہ سال جامعۃ الرشید میں تخصص فی الافتاء کے ساتھ ساتھ اسے اردو میں لکھنے کی توفیق نصیب ہوئی اور اس سال اس کی کمپوزنگ کرنے کے ساتھ ساتھ نظرِ ثانی کی بھی رب کریم نے توفیق عطا فرمائی اور اپنی بارگاہِ عالی سے اسے شائع کرنے کا بندوبست بھی فرمادیا۔

منظرِ عام پر آنے کے بعد اب آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ مطالعہ کرنے کے بعد اگر کچھ فائدہ ہو تو اپنی مقبول دعاؤں میں اس بندے کو بھی ضرور یاد کیجیے گا، ورنہ کتابوں کی دنیا میں محض ایک اضافہ سمجھیے گا۔

اس مجموعے میں چند امور کی خصوصی طور پر رعایت کی گئی ہے جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

(۱) ہر مذہب کو الگ الگ عنوان دے کر بیان کیا گیا ہے تاکہ یاد کرنے میں آسانی ہو۔ اس سلسلے میں "فذهب قوم، وخالفهم آخرون" کا مصداق متعین کرنے میں بڑی احتیاط سے کام لیا گیا ہے۔

(۲) دلائل کے انتخاب، طرزِ استدلال اور ان کے جوابات میں جامعیت اور تسہیل پیدا کرنے کے لیے پوری جدوجہد اور محنت کی گئی ہے۔ حدیثوں کو اصل عبارت میں لکھنے کے بعد "استدلال" کے عنوان سے طرزِ استدلال بھی تحریر کردیا گیا ہے۔

(۳) بیانِ مذاہب میں عموماً علامہ طحاوی کی ترتیب کو ملحوظ رکھا گیا ہے، البتہ ہر مذہب کے دلائل اس کے ساتھ ساتھ اور ہر دلیل کے جوابات اس کے فوراً بعد لکھے گئے ہیں۔

(٤) مرجوح مذاہب کے دلائل کے جوابات دیئے گئے ہیں۔ راجح مذہب کے دلائل بیان کرنے کے بعد اس کی تائید کے لیے "نظر" کا خلاصہ پیش کردیا گیا ہے۔

اس حصے میں کتاب الطہارۃ سے لے کر بابِ صلاۃ الخوف تک کے ابواب شامل ہیں، اگر طلبہ میں اس کی افادیت اور مقبولیت پائی گئی اور ساتھ ساتھ اللہ ربّ العزت کی طرف سے توفیق بھی شاملِ حال رہی تو انشاء اللہ اس کے بعد والے ابواب بھی طلبۂ کرام کی

ہیں، اگر طلبہ میں اس کی افادیت اور مقبولیت پائی گئی اور ساتھ ساتھ اللہ رب العزت کی طرف سے توفیق بھی شامل حال رہی تو انشاء اللہ اس کے بعد والے ابواب بھی طلبۂ کرام کی خدمت میں پیش کردیے جائیں گے۔ [الحمد للہ! اس ایڈیشن میں ''صلاۃ الخوف'' سے ''کتاب الجنائز'' تک کے ابواب بھی شامل کردیے گئے ہیں!]

کمپوزنگ اور کتابت میں فنی اصولوں اور آدابِ تحریر بروئے کار لانے کے ساتھ ساتھ تصحیح پر بھی کافی توجہ دی گئی ہے، پھر بھی انسان انسان ہے جس سے غلطی ہو ہی جاتی ہے۔ لہٰذا اگر ان سطروں میں کوئی غلطی یا کوتاہی نظر آئے تو اس سے بندہ کو لازماً آگاہ کیجیے گا تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی تصحیح ہوسکے۔

اخیر میں ربِّ کریم سے دعا ہے کہ اس کارِ خیر کو اپنی بارگاہِ عالی میں قبول فرمائیں! طلبہ اور اساتذۂ کرام کے ہاں یکساں طور پر قبولیت کی شرف سے نواز دیں! اور دارِ بقا میں میری خطاؤں کی معافی اور والدین واساتذۂ کرام کی بلندیٔ درجات کا ذریعہ بنادیں!

آمین ثم آمین!!!

شمس الحق کاکڑ

۲۸ جمادی الأولی ۱٤۲۷ھ

مقدمہ

ہر کتاب کے مباحث اصلیہ سے پہلے مقدمۂ کتاب اور مقدمۂ فن سے سیر حاصل بحث کی جاتی ہے، یہاں پر صرف مقدمۂ کتاب سے متعلق چند چیزیں، مثلاً: مصنف کا نام و نسب، مولد و وفات حصولِ علم، مشائخ، معانی الآثار کا درجہ، شروحات اور اس کی خصوصیات بیان کی جاتی ہیں۔

البتہ مقدمۂ فن سے متعلق چیزیں، مثلاً: علم حدیث کی تعریف وموضوع، غرض و غایت، حدیث کی لغوی اور اصطلاحی تحقیق، تدوینِ حدیث، حدیث کا حجت ہونا اور منکرینِ حدیث پر رد وغیرہ کو بحث میں لانے کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ دورۂ حدیث کے سال اکثر اساتذۂ کرام ان چیزوں سے متعلق تفصیلی بحث کرتے ہیں۔

نام ونسبت:

علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے علامہ طحاوی کا نام ونسب یوں بیان فرمایا ہے: ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامہ بن مسلمہ، ازدی، حجری، مصری، طحاوی۔ علامہ طحاوی رحمہ اللہ کے نام میں چار نسبتیں آتی ہیں، جن کی تفصیل درجہ ذیل ہے:

ازدی:

''ازد'' یمن کا مشہور قبیلہ ہے، اس قبیلے سے نسبی تعلق کے بنیاد پر آپ کو ''ازدی'' کہا جاتا ہے۔

حجری :

'' ازد'' قبیلہ کی دو شاخیں تھیں :ایک شاخ حجر اور دوسری شنوہ تھی۔ علامہ طحاوی کا تعلق ''حجر'' سے تھا، شنوہ سے ممتاز ہونے کے لیے ''حجری'' کہا جاتا ہے۔

مصری:

چونکہ آپ کے خاندان والے یمن سے مصر منتقل ہو گئے تھے اور وہاں مستقل سکونت اختیار کرلی تھی، اس بنا پر آپ کو'' مصری'' بھی کہا جاتا ہے۔

طحاوی :

آپ کی پیدائش مصر کے ''طحاء'' نامی دیہات میں ہوئی تھی، اس لیے'' طحاوی''

کے نسبت سے مشہور ہوئے۔

مولد ووفات:

علامہ طحاوی رحمہ اللہ کی تاریخ پیدائش میں چار اقوال مشہور ہیں:

(۱) ۲۳۷ھ ، (۲) ۲۳۸ھ ، (۳) ۲۳۹ھ

(٤) سب سے راجح قول یہ ہے کہ آپ کی پیدائش اتوار ۱۰ ربیع الاول ۲۲۹ھ کو ہوئی تھی، جبکہ آپ کی وفات بالاتفاق بدھ اور جمعرات کی درمیانی رات ۳۰ شوال ۳۲۱ھ کو مصر میں ہوئی ہے۔ ابجد کے حساب سے آپ کی تاریخِ ولادت " مصطفیٰ " (۲۲۹)، عمر " محمد " (۹۲) اور تاریخِ وفات " محمد مصطفیٰ " (۳۲۱) ہے۔

حصولِ علم:

علامہ طحاوی نے ابتدائی تعلیم اپنے ماموں ابوابراہیم بن اسماعیل بن یحییٰ المزنی سے حاصل کی، چونکہ آپ کے استاذ علامہ مزنی امام شافعی کے تلمیذِ خاص تھے، اس لیے ان کی پیروی کرتے ہوئے علامہ طحاوی بھی شروع میں شافعی المسلک تھے۔

پھر جب علامہ احمد بن ابی عمران حنفی مصر میں قاضی کی حیثیت سے تشریف لائے تو علامہ طحاوی ان کے حلقۂ درس میں شریک ہونے لگے اور ان سے متاثر ہو کر حنفی مسلک اختیار کر لیا۔ علامہ طحاوی نے حدیث کے لیے مصر، یمن، حجاز، شام، کوفہ، بصرہ اور خراسان وغیرہ کا سفر کیا ہے۔

تبدیلیِ مذہب:

علامہ طحاوی نے شافعی مسلک چھوڑ کر حنفی مسلک کیوں اختیار فرمایا؟ اس بارے میں دو روایتیں مشہور ہیں:

پہلی روایت:

علامہ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں کہ علامہ طحاوی اپنے ماموں علامہ مزنی کے ساتھ ایک دن کسی مسئلے میں اس طرح الجھ گئے کہ علامہ طحاوی اشکالات کرتے گئے اور علامہ مزنی جوابات دیتے گئے۔ آخر کار ماموں جان کو غصہ آیا اور یہ بددعا دی: " واللہ لاتفلح أبداً! "

اس پر علامہ طحاوی نے ماموں جان کا حلقۂ درس چھوڑ کر علامہ احمد بن ابی عمران حنفی کے حلقۂ درس میں شریک ہونے لگے اور ان سے متاثر ہو کر حنفی مسلک اختیار فرمایا۔

لطیفہ:

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ جب علامہ طحاوی ایک دن اپنے ماموں جان کی قبر

کے قریب سے گذرے تو فرمانے لگے: خدا آپ پر رحم فرمائے! اگر آپ زندہ ہوتے تو آپ کو اپنی قسم کا کفارہ دینا پڑتا، کیونکہ آپ نے قسم کھا کر میرے بارے میں فرمایا تھا: ''تو کبھی کامیاب نہیں ہوگا''۔ حالانکہ آج میں کامیاب ہوگیا ہوں، جس کی واضح دلیل ''مختصر الطحاوی'' ہے۔ ''مختصر الطحاوی'' ''شرح معانی الآثار'' ہی سے عبارت ہے۔

تردید:

بہت سے علمائے کرام نے اس واقعے کو درست تسلیم نہیں کیا ہے، کیونکہ علامہ طحاوی سے اس سلسلے میں صراحتاً ایک اور واقعہ منقول ہے جس کے بعد اس پہلی روایت کو صحیح تسلیم کرنے کی گنجائش نہیں رہتی۔

دوسری روایت:

علامہ محمد ابن احمد شروطی فرماتے ہیں کہ میں نے خود علامہ طحاوی سے دریافت کیا کہ آپ نے شافعی مسلک کو کیوں ترک فرمایا؟ علامہ طحاوی نے جواب میں فرمایا کہ میرے ماموں احناف کی کتابوں کا کثرت سے مطالعہ فرمایا کرتے تھے جس کی وجہ سے میں نے بھی حنفیہ کی کتابوں کا بڑے شوق سے مطالعہ شروع کردیا اور مجھے شافعیہ کے دلائل کے مقابلے میں احناف کے دلائل زیادہ مضبوط اور محقق معلوم ہوئے جس کے بعد میں نے حنفی مسلک اختیار کرلیا۔

علامہ طحاوی کے مشائخ:

علامہ مزنی اور علامہ احمد بن ابی عمران حنفی، قاضی مصر آپ کے براہ راست اساتذہ میں سے ہیں۔ علامہ مزنی کے واسطے سے امام شافعی آپ کے استاذ ہیں۔ اسی طرح دو واسطوں سے امام مالک اور امام محمد بھی آپ کے مشائخ میں سے ہیں۔ امام ابوحنیفہ تین واسطوں سے آپ کے استاذ ہیں۔

علامہ طحاوی نے ''شرح معانی الآثار'' میں ایک سو چھبیس (۱۲۶) اور ''مشکل الآثار'' میں ایک سو پینتیس (۱۳۵) مشائخ سے احادیث نقل فرمائی ہیں۔ ان میں سے اٹھاسی (۸۸) مشائخ ایسے ہیں جن سے دونوں کتابوں میں احادیث نقل فرمائی ہیں۔

طبقات فقہاء میں علامہ طحاوی کا درجہ:

علامہ شمس الدین احمد بن سلیمان ابن کمال پاشا نے مجتہدین کے سات طبقات بیان فرمائے ہیں:

مجتہدین فی الشرع، مجتہدین فی المذہب، مجتہدین فی المسائل، اصحاب التخریج اصحاب الترجیح، اصحاب التمیز اور ساتواں طبقہ ان حضرات کا ہے جن کا فتویٰ بغیر حوالے کے معتبر نہیں۔ علامہ ابن کمال پاشا نے علامہ طحاوی کو طبقۂ ثالثہ میں شمار فرمایا ہے، جبکہ بعض دوسرے حضرات نے آپ کو طبقۂ ثانیہ میں شمار فرمایا ہے۔

علامہ طحاوی کے معاصر ائمہ:

علامہ طحاوی چونکہ تیسری صدی ہجری کے محدّث ہیں اور صحاحِ ستہ کے مصنفین بھی تیسری صدی ہجری ہی میں گزرے ہیں، اس لیے وہ سارے آپ کے ہم عصر ہیں اور ان حضرات کی وفات کے وقت علامہ طحاوی کی عمر کیا تھی؟ اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

امام بخاری کی وفات ٢٥٦ھ کو ہوئی تھی، اس وقت علامہ طحاوی کی عمر ١٧ سال تھی۔
امام مسلم ،،،، ٢٦١ھ ،،،، ،،،، ٢٣ ،،،،
امام ابن ماجہ ،،،، ٢٧٣ھ ،،،، ،،،، ٤٤ ،،،،
امام ابوداود ،،،، ٢٧٥ھ ،،،، ،،،، ٤٦ ،،،،
امام ترمذی ،،،، ٢٧٩ھ ،،،، ،،،، ٥٠ ،،،،
امام نسائی ،،،، ٣٠٠ھ ،،،، ،،،، ٧١ ،،،،

ان کے علاوہ امام احمد بھی آپ کے ہم عصر ہیں۔ امام احمد کی وفات ٢٤١ھ کو ہوئی تھی، اس وقت علامہ طحاوی کی عمر ١٢ سال تھی۔

معانی الآثار کا درجہ:

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے حدیث کی کتابوں کے چار درجات بیان فرمائے ہیں:

طبقۂ اولیٰ: اس میں مؤطا امام احمد، صحیح البخاری اور صحیح مسلم شامل ہیں۔
طبقۂ ثانیہ: اس میں سنن أبي داود، جامع الترمذی اور سنن النسائی شامل ہیں۔
طبقۂ ثالثہ: اس میں سنن ابن ماجہ، کتب طحاوی، مسند شافعی، سنن دارمی، مصنف عبدالرزاق اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ شامل ہیں۔
طبقۂ رابعہ: كتاب الضعفاء للعقيلي، كتاب الضعفاء لا بن حبان اور كتاب الكامل لابن عدي وغیرہ اس میں شامل ہیں۔ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے "معانی الآثار" کو تیسرے طبقے میں شمار فرمایا ہے۔

علامہ بدرالدین عینی نے ''معانی الآ ثار'' کو جامع الترمذی، سنن ابی داؤد اور سنن ابن ماجہ پر ترجیح دی ہے، جبکہ ابن حزم نے اس کو سنن ابی داؤد اور سنن النسائی کا ہم پلہ قرار دیا ہے۔

معانی الآ ثار کی شروحات:

''معانی الآ ثار'' کی بہت ساری شروحات ہیں، ذیل کی سطور میں چند کا تذکرہ کیا جاتا ہے :

(۱) " الحاوي في تخريج أحاديث معاني الآثار " یہ علامہ حافظ عبدالقادر قرشی کی تالیف ہے جس میں ''معانی الآ ثار'' کی احادیث کی تخریج صحاح ستہ وغیرہ سے کی ہے۔

(۲) " مباني الأخبار " یہ علامہ عینی کی تالیف ہے جس میں صرف احادیث کی متون سے متعلق بحث کی گئی ہے۔

(۳) " نخب الأفكار " یہ بھی علامہ عینی کی تالیف ہے، جو آٹھ جلدوں پر مشتمل ہے۔ اس میں احادیث کی متون اور رجال دونوں سے بحث کی گئی ہے۔

(٤) " مغاني الأخبار في رجال معاني الآثار " یہ بھی علامہ عینی رحمہ اللہ کی تالیف ہے، جس میں صرف رجال پر بحث کی گئی ہے۔

(٥) " أماني الأحبار " یہ حضرت مولانا محمد یوسف کی تالیف ہے جس میں متونِ احادیث اور رجال دونوں پر مفصّل بحث کی گئی ہے۔ ان کے علاوہ اور شروحات بھی ہیں جن کا تذکرہ طوالت سے بچنے کے لیے چھوڑ دیا گیا ہے۔

معانی الآ ثار کی خصوصیات:

زیرِ نظر کتاب کی بہت سی خصوصیات ہیں جن میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں :

(۱) علامہ طحاوی نے اس کتاب میں مجتہدانہ اور فقیہانہ انداز میں مذاہب اور احادیث پر بحث فرمائی ہے، چنانچہ بہت سے مقامات پر ائمہ احناف سے بھی اختلاف کیا ہے۔

(۲) علامہ طحاوی نے اس کتاب میں بہت سی ایسی روایات نقل فرمائی ہیں جن کو دوسرے محدثین نے نقل نہیں کیا۔

(۳) اکثر اوقات ایک ہی حدیث کے مختلف طُرُق و اسانید کو جمع کر دیتے ہیں جن کی وجہ سے اس میں قوت آ جاتی ہے۔

(٤) مذاہب بیان کرنے کے بعد راجح مذہب کے لیے وجوہِ ترجیح بیان کرتے

ہیں اور مرجوح مذہب کے دلائل کے جوابات بھی تحریر فرما دیتے ہیں۔

(۵) بیان مذاہب کے بعد تائید کے لیے صحابہ اور تابعین کے اقوال بھی نقل کرتے ہیں۔

(٦) کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک حدیث دوسری کتابوں میں ضعیف، منقطع، مرسل یا موقوف ہوتی ہے، مگر علامہ طحاوی رحمہ اللہ اس کو ایسی سند سے نقل فرماتے ہیں جس میں مذکورہ عیوب میں سے کوئی عیب بھی نہیں پایا جاتا اور حدیث قابلِ استدلال ہو جاتی ہے۔

(۷) متضاد اور متناقض روایات میں تطبیق اور ترجیح کی کوشش کرتے ہیں اور کبھی کبھی نسخ کی بھی تصریح فرما دیتے ہیں۔

(۸) احناف کے علاوہ دوسرے ائمہ کے دلائل بھی بڑی فراخ دلی سے بیان کر دیتے ہیں، لیکن اس کے بعد بڑی تحقیق سے ان کے دلائل کا صحیح محمل بیان کر کے ان کے استدلال کو کمزور ثابت کر دیتے ہیں۔

(۹) احادیث کی قوت اور ضعف معلوم کرنے کے لیے کبھی کبھی درایت سے بھی کام لیتے ہیں اور بسا اوقات ائمہ جرح وتعدیل کے اقوال سے بھی مطلوبہ مقصد حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

(۱۰) مذاہب اور ان کے دلائل ذکر کرنے کے بعد آخر میں بطورِ محاکمہ ''نظر'' قائم کر کے راجح مذہب کی تعیین اور تائید کرتے ہیں۔

ان کے علاوہ اور بھی بہت سی خصوصیات ہیں، جن کو خوفِ طوالت کی وجہ سے چھوڑا جاتا ہے۔

☆☆☆☆☆

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الطهارة

باب الماء يقع فيه النجاسة

اس باب میں علامہ طحاوی نے دو مسئلے بیان کیے ہیں:

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ پانی میں نجاست گرنے سے پانی ناپاک ہوگا، یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ ماءِ کثیر اور ماءِ قلیل کی مقدار کے بارے میں ہے؟

مسألۃ اولی:

پہلے مسئلے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول:

حسن بصری اور داود ظاہری فرماتے ہیں (اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک روایت بھی یہی ہے) کہ پانی میں نجاست گرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا، چاہے پانی کھڑا ہو یا جاری، قلیل ہو یا کثیر اور چاہے تینوں اوصاف تبدیل ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں، البتہ اگر پانی میں رقت اور سیلان باقی نہ رہے تو پانی، پانی ہی نہ رہے گا اور اس سے طہارت حاصل نہیں کی جاسکتی۔

دلیل :

قال رسول اللّٰه ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ : الماء لا ينجّسه شيء . وفي رواية : الماء طهور لا ينجّسه شيء .

استدلال:

اس حدیث میں لفظ "الماء" اور " شيء " دونوں مطلق ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے، لہذا حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی چیز پانی کو ناپاک نہیں کرتی جس کا تقاضا یہ ہے کہ پانی میں نجاست گرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوگا، کیونکہ جب تک پانی میں "رقت اور سیلان" باقی ہے، وہ " الماء " کا مدلول ہے جسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرسکتی، البتہ اگر اس میں رقت اور سیلان باقی نہ رہا تو پھر یہ پانی ہی نہیں رہے گا۔

جواب:

ان روایات میں اگرچہ "الماء" کا لفظ مطلق ہے، لیکن اس میں الف لام عہد خارجی کا ہے

جس سے مراد بیر بضاعہ کا پانی ہے اور بیر بضاعہ کا پانی چونکہ جاری تھا، اس لیے اس حدیث سے ماء قلیل راکد کے بارے میں استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام مالک، سعید ابن المسیب اور علامہ نخعی کے نزدیک اگر پانی میں نجاست گر جائے تو جب تک تین اوصاف یعنی طعم، لون اور ریح میں سے کوئی ایک وصف تبدیل نہ ہوئی ہو، اس وقت تک پانی ناپاک نہیں ہوگا، چاہے پانی قلیل ہو یا کثیر، البتہ اگر کوئی ایک وصف بھی نجاست کی وجہ سے تبدیل ہوجائے تو پانی ناپاک ہوجائے گا۔ " فذهب قوم إلى هذه الآثار... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - : أنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - كان يتوضّأ من بئر بضاعة، فقيل: يا رسول الله! إنّه يلقى فيها الجيف والمحائض! فقال: " إن الماء لا ينجس " .

وفي رواية: قيل يا رسول الله! إنّه يُستقى لك من بير بضاعة، وهي بئر يُطرح فيها عذرة الناس، ومحائض النساء، ولحم الكلاب! فقال: " إنّ الماء طهور لا ينجّسه شيء " .

وفي رواية أخرى: انتهيت إلي رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - وهو يتوضّأ من بئر بضاعة، فقلت يا رسول الله! أتتوضّأ منها، وهي يُلقى فيها ما يُلقى من النتن؟ فقال: " الماء لا ينجّسه شيء " .

دلیل (۲):

عن جابر أو أبي سعيد - رضي الله عنهما - قال: كنّا مع رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - في سفر، فانتهينا إلى غدير وفيه جيفة، فكففنا وكفّ الناس حتى أتانا النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - فقال: " مالكم لا تستقون!؟ " فقلنا: يا رسول الله! هذه الجيفة! فقال: "استقوا؛ فإنّ الماء لا ينجّسه شيء " فاستقينا وارتوينا.

استدلال:

ان تمام روایات میں " الماء " کا لفظ مطلقاً ذکر کیا گیا ہے جس میں قلیل اور کثیر کی کوئی قید نہیں، لہذا نجاست گرنے سے پانی (چاہے کم ہو زیادہ) اس وقت تک ناپاک نہیں ہوگا جب تک

مذکورہ تین اوصاف میں سے کوئی وصف نجاست کی وجہ سے تبدیل نہ ہو جائے۔

فإن قيل:

اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہیکہ دلیل اور مدعیٰ کے درمیان مطابقت نہیں، کیونکہ مدعیٰ یہ ہے کہ پانی ناپاک ہونے کے لیے اس میں نجاست گرنے کے بعد کسی ایک وصف کا تبدیل ہونا شرط ہے اور جس حدیث سے امام مالک نے استدلال کیا ہے، اس میں " مـالـم يتـغيّر أحـدُ أو صافه " کی قید موجود نہیں اور جب دلیل مدعیٰ کے مطابق نہیں تو استدلال درست نہیں۔

قال المالكية:

مالکیہ کی طرف سے اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ علامہ طحاوی نے ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے جس میں حدیث کا پورا حصہ موجود نہیں، پورا حصہ ابوأمامۃ رضي اللہ عنہ کی روایت میں موجود ہے، ان کی روایت یہ ہے: " إنّ الـمـاء طهور لا ينجّسه شيء، إلّا ما غلب على طعمه، أولونه، أو ريحه " . اس روایت میں چونکہ ''احدالاوصاف میں تغیر'' کی قید موجود ہے، لہذا دلیل مدعیٰ کے مطابق ہے اور استدلال درست ہے۔

نقول:

ہم کہتے ہیں کہ اس روایت کا دارومدار رشدین بن سعد پر ہے جو کہ ضعیف اور متروک ہے اور جس سند میں رشدین بن سعد موجود نہیں، وہ منقطع ہے اور قانون یہ ہے کہ حدیث ضعیف اور منقطع دونوں سے استدلال درست نہیں۔

جواب (۱):

ان روایات میں اگرچہ " الماء " کا لفظ مطلقاً مذکور ہے، لیکن اس میں الف لام عہد خارجی کا ہے جس سے مراد بیر بضاعہ کا پانی ہے اور بیر بضاعہ کا پانی چونکہ جاری تھا، اس لیے ان روایات سے ''ماءِ راکد قلیل'' کی نجاست پر استدلال درست نہیں، کیونکہ یہ حدیث ماء جاری کے بارے میں ہے اور ماء جاری کے بارے میں ہماری بھی یہی رائے ہے کہ جب تک نجاست کی وجہ سے اس کی تین اوصاف میں سے کوئی وصف تبدیل نہ ہوا ہو، تب تک پاک رہتا ہے۔ بیر بضاعہ کا پانی جاری تھا، دلیل علامہ واقدی کا یہ قول ہے: " كانت [بير بضاعة] طريقًا للماء إلى البساتين " ''بیر بضاعہ'' کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ بنوساعدہ کے ''بضاعہ'' نامی باغ میں واقع کنویں کا نام تھا۔

جواب (۲):

اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ امام مالک کا استدلال اس وقت درست ہوگا جب صحابۂ کرام

رضی اللہ عنہم کا پوچھنا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب دینا بیر بضاعہ میں نجاست پڑے رہنے کے وقت ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ یہ سوال وجواب اس وقت ہوا تھا جب بیر بضاعہ سے نجاست نکال لی گئی تھی۔ اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ بیر بضاعہ میں تازہ آنے والا پانی اس کنویں کی دیوار اور مٹی کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوتا۔ لہٰذا امام مالک کا استدلال درست نہیں۔

حدیث کا یہ مطلب اس لیے لیا گیا ہے کہ اس کو ظاہر پر حمل کرنا محال ہے جس کا سمجھنا چار مقدمات پر موقوف ہے:

١- پہلا مقدمہ یہ ہے کہ مالکیہ بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اگر کنویں میں نجاست گر جائے اور تین اوصاف میں سے کوئی ایک وصف تبدیل ہو جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ علامہ طحاوی اس مقدمے کو یوں بیان کرتے ہیں: " أنّهم قد أجمعوا أنّ النجاسة اذا وقعت في البئر..... أنّ ماء ها قدفسد ".

٢- دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ بیر بضاعہ کی حدیث میں ''احد الاوصاف میں تبدیلی'' کی طرف کوئی اشارہ موجود نہیں، اس میں صرف اتنا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جواب اس وقت دیا تھا جب آپ علیہ السلام سے بیر بضاعہ کے بارے میں کہا گیا تھا: " إنّه يُلقىٰ فيه الكلاب ... " اور آپ علیہ السلام نے فرمایا تھا: إن الماء لا ينجسه شئي " اس مقدمے کو علامہ طحاوی یوں بیان کرتے ہیں: "وليس في حديث بئر بضاعة من هذا شئي 'إنما فيه أنّ النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم -... فقال: إنّ الماء لا ينجسه شئي ".

٣- تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ یہ بات ہر ایک سمجھتا ہے کہ اگر مذکورہ ناپاک چیزیں کسی کنویں میں گر جائیں تو اس کے اوصاف ضرور تبدیل ہو جائیں گے۔ اس کو علامہ طحاوی نے یوں بیان فرمایا:
" ونحن نعلم أنّ بئرًا لو سقط فيها ما هو أقل منها ... هذا مما يعقل ويعلم "

٤- آخری مقدمہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پانی کو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے لیے مباح قرار دے دیا تھا اور اس کے کسی وصف میں نجاست کی وجہ سے تبدیلی نہیں آئی تھی۔ اس مقدمہ کو علامہ طحاوی نے یوں بیان فرمایا: وقد أباح لهم ......وأجمعوا أن ذالك لم يكن وقد داخل الماء التغير من جهة من ...".

ان چار مقدمات کو اگر بغور دیکھا جائے تو بالاجماع یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ صحابہ کا پوچھنا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ''مباح قرار دینا'' اس وقت نہیں تھا جب پانی میں یہ ناپاک

چیزیں پڑی ہوئی تھیں، بلکہ پانی سے نجاست نکالنے کے بعد یہ سوال وجواب ہوا تھا اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر چہ نجاست نکالنے کے بعد اس کنویں کی دیواریں نہیں دھوئی گئیں اور اس سے کیچڑ نہیں نکالا گیا، پھر بھی ان کی وجہ سے نیا آنے والا پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ لہذا امام مالک کا استدلال درست نہیں ہے۔

فإن قيل:

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے قول: "إنّه يلقىٰ فيه الجيف ..." سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت بھی اس میں مذکورہ گندگیاں ڈالی جاتی تھیں اور آپ حضرات نے اس کو ماضی پر حمل کیا ہے کہ ماضی میں ایسا ہوا کرتا تھا۔

قلنا:

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ماضی ہی پر محمول ہے، کیونکہ حدیث میں "کان" محذوف ہے اور تقدیر عبارت یوں ہے: "إنّه كان يُلقى فيها ..." یعنی کسی زمانے میں اس کنویں کے اندر مردار، حائضہ کے کپڑے اور دیگر گندگیاں ڈالی جاتی تھیں۔

نظیرِ اول:

علامہ طحاوی نے مذکورہ بالا جواب (یعنی اس حدیث میں "الماء لاينجس" سے ظاہری معنی مراد نہیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ بیرِ بضاعہ سے گندگی نکالنے کے بعد اس کی دیوار اور مٹی کی وجہ سے نیا آنے والا پانی ناپاک نہیں ہوگا، بلکہ پاک ہوگا) کی تائید میں دو نظیریں پیش کیں ہیں:

پہلی نظیر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی اور سلام کیا تو آپ علیہ السلام نے مصافحہ کے لیے ہاتھ بڑھایا، میں نے اپنا ہاتھ کھینچ کر عرض کیا: "أنا جنب" اس کے جواب میں آپ علیہ السلام نے فرمایا: "سبحان الله! إن المسلم لاينجس" یعنی مومن ناپاک نہیں ہوتا۔

یہاں پر بھی روایت کا ظاہری معنی مراد نہیں کہ اگر مؤمن بدن کو نجاست لگ جائے، پھر وہ ناپاک نہیں ہوگا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نجاست حکمیہ کے لاحق ہونے کی وجہ سے مؤمن ایسا ناپاک نہیں ہوتا کہ اس کے ساتھ بیٹھنا، مصافحہ وغیرہ کرنا حرام ہو جائے۔

نظیرِ دوم:

دوسری نظیر حضرت حسن کی حدیث ہے کہ بنو ثقیف کا وفد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس

آیا۔ آپ علیہ السلام نے ان کی رہائش کے لیے مسجد میں خیمہ لگایا۔ صحابہ نے فرمایا: یارسول اللہ! یہ مشرکین تو ناپاک ہیں۔ آپ علیہ السلام نے فرمایا: ان لوگوں کی ناپاکی کا اثر زمین پر نہیں ہوتا، ان کی ناپاکی انہی پر ہے۔ یہاں پر بھی " الأرض لا تنجس " کا ظاہری معنی مراد نہیں کہ نجاست لگنے سے بھی زمین ناپاک نہیں ہوتی، ورنہ جب آدمی نے مسجد میں پیشاب کیا تھا تو آپ علیہ السلام اس جگہ کو دھونے کا حکم نہ فرماتے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نجاست ختم اور زائل ہو جانے کے بعد زمین نجس اور ناپاک نہیں رہتی۔

فائدہ:

مسجد میں پیشاب کرنے والے کے نام کے بارے میں تین اقوال ہیں:

۱ - أقرع بن حابس
۲ - عیینہ بن حصین
۳ - ذوی الخویصرہ تمیمی یا یمانی

تیسرا قول:

احناف، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ نجاست گرنے سے ماء قلیل راکد مطلقاً ناپاک ہو جاتا ہے اور ماء کثیر یا ماء جاری اس وقت ناپاک ہوتا ہے جب اس کے تین اوصاف میں سے کوئی وصف نجاست کی وجہ سے تبدیل ہو جائے۔ یہی حضرات " وخالفهم في ذلك آخرون ... " کا مصداق ہیں۔ ماءِ کثیر اور ماءِ قلیل کی مقدار کا بیان دوسرے مسئلے میں تفصیل سے آئے گا۔

دلیل (۱):

عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ: عن رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ قال: " لا يبولنّ أحدكم في الماء الدائم الذي لايجري، ثمّ يغتسل فيه ".

وفي رواية: لايبولّن أحدكم في الماء الدائم، ثمّ يتوضّأمنه أويشرب .

وفي رواية أخرىٰ: ... قال: " لا يغتسل في الماء الدائم وهو جنب ". فقال: كيف يفعل؟ يا أباهريرة! فقال: يتناوله تناولًا .

دلیل (۲):

عن جابر ـ رضي الله عنه ـ عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أنّه نهى أن يبال في الماء الراكد، ثمّ يتوضّأ فيه .

استدلال:

ان احادیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف " ماءِ قلیل راکد " یعنی کھڑے پانی

میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس میں نجاست مطلقاً اثر کرتی ہے، جبکہ ماءِ جاری اور کثیر میں پیشاب کرنے سے منع نہیں فرمایا، کیونکہ اس میں نجاست مطلقاً اثر نہیں کرتی، ورنہ اس سے بھی منع فرماتے اور جب منع نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ ان میں پیشاب کرنے سے یہ ناپاک نہیں ہوتا۔

مسألۃ ثانیۃ:

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ماءِ قلیل اور ماءِ کثیر کی مقدار کیا ہے؟ اس مسئلے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ اگر پانی بقدرِ قلتین (یعنی دو مٹکوں کی بقدر) ہو تو کثیر ہے، ورنہ قلیل ہے اور یہ مقدار ان کے ہاں تحقیقی ہے، چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں کہ اگر ناپاک پانی کے دو مٹکے الگ الگ ہوں اور ان کے پانی کو آپس میں ملالیا جائے تو وہ پانی پاک ہوجائے گا۔

اس قول کی طرف علامہ طحاوی یوں اشارہ فرماتے ہیں: "غير أنّ قومًا وقّتوا في ذلك شيئًا، فقالوا: إذا كان الماء مقدار القلّتين لم يحمل خبثًا".

دلیل (۱):

عن عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما - أنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - سُئل عن الماء وما ينوبه السباع؟ فقال: "إذا بلغ الماء قلّتين، فليس يحمل الخبث". وفي رواية ... لم يحمل خبثًا. وفي أخرى: ... لم ينجس.

استدلال:

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ اگر پانی بقدرِ قلتین ہو تو وہ نجاست گرنے سے ناپاک نہیں ہوتا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر پانی بقدرِ قلتین ہو تو وہ ماءِ کثیر ہے، اس لیے کہ اگر مقدارِ قلتین ماءِ قلیل ہوتا تو نجاست گرنے سے ناپاک ہوجاتا، حالانکہ ناپاک نہیں ہوتا، لہٰذا مقدارِ قلتین ماءِ کثیر ہے اور قلتین سے کم ماءِ قلیل ہے۔

جواب (۱):

اگرچہ اس حدیث سے مذکورہ استدلال درست ہے، لیکن اس کی روایت معتبر نہیں، کیونکہ اس کی سند میں محمد بن اسحاق آتے ہیں جو کہ ضعیف راوی ہیں اور اصول یہ ہے کہ ضعیف روایت قابلِ استدلال نہیں۔

جواب (۲):

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے مذکورہ بالا استدلال ہی درست نہیں، کیونکہ بقول صاحبِ ہدایہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب پانی دو مشکوں کی مقدار کو پہنچ جائے تو وہ نجاست کو برداشت نہیں کر پاتا، بلکہ ناپاک ہو جاتا ہے۔

جواب (۳):

تیسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں "سند، متن، معنی اور مصداق" کے اعتبار سے اضطراب ہے اور جس حدیث میں اتنے اضطرابات ہوں، اس سے استدلال درست نہیں۔ اضطرابات کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

اضطرابِ سند:

اس روایت کا مدار تین راویوں پر ہے: محمد بن اسحاق، ولید بن کثیر اور حماد بن سلمہ۔

جس طریق میں محمد بن اسحاق ہیں، اس میں (اس کے ضعیف ہونے کے ساتھ ساتھ) اضطراب اس طرح ہے کہ بعض حضرات نے ان کے شیخ کا نام، محمد بن جعفر بن زبیر اور بعض نے محمد بن عباد بن زبیر ذکر کیا ہے۔

جس طریق میں ولید بن کثیر ہیں، اس میں اضطراب اس طرح ہے کہ بعض حضرات نے ان کے شیخ کا نام محمد بن جعفر بن زبیر اور بعض نے محمد بن عباد بن زبیر نقل کیا ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے شیخ کا نام بعض حضرات نے عبداللہ بن عبداللہ اور بعض نے عبیداللہ بن عبداللہ نقل کیا ہے۔

جس طریق میں حماد بن سلمہ ہے، وہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ پر موقوف ہے اور موقوف روایت امام شافعی وغیرہ کے نزدیک معتبر نہیں۔

اضطرابِ متن:

متن میں اضطراب اس طرح ہے کہ مختلف روایات میں مختلف الفاظ منقول ہیں:

۱- طحاوی شریف میں آیا ہے: "إذا بلغ الماء قلّتين فليس يحمل الخبث".

۲- مسند احمد اور دار قطنی میں ہے: "إذابلغ الماء قدرقلّتين أو ثلاث قلل..." .

۳- اس طرح بھی آیا ہے: "إذا كان الماء قلّة، لا يحمل الخبث".

٤- بعض روایات میں یوں بھی آیا ہے: "إذ كان الماء أربعين قلّة لايحمل الخبث" یعنی کہیں ایک "قلہ" کہیں دو، کہیں دو یا تین اور کہیں چالیس "قلوں" کا ذکر ہے۔

اضطرابِ معنی:

اضطرابِ معنوی اس طرح ہے کہ قلہ کے چار معانی آتے ہیں:

۱- الجرّة یعنی مٹکا، مشکیزہ وغیرہ۔

۲- قامة الرجل یعنی انسان کا قد۔

۳- رأس الجبل یعنی پہاڑ کی چوٹی۔

٤- أعلى كلّ شيء یعنی ہر چیز کا اوپر والا حصہ۔

اضطرابِ مصداق:

" قلہ " یعنی مٹکا کبھی دو مشکیزوں کے برابر ہوتا ہے، کبھی ڈھائی مشکیزوں کے برابر اور کبھی چار پانچ مشکیزوں کے برابر بھی ہوتا ہے۔

جواب (۳):

یہ حدیث درحقیقت ان ماءِ جاری کے بارے میں وارد ہے جو مکہ مکرّمہ اور مدینہ منورہ کے درمیانی علاقے میں اہل دار چشموں کی صورت میں جگہ جگہ موجود ہوا کرتے تھے اور قلتین کی تقیید اس لیے ہے کہ جب بقدر قلتین ہوا کرتے تھے تو جاری ہی ہوتے تھے۔ لہٰذا اس حدیث سے ماءِ قلیل راکد کے بارے میں استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

احناف کثّرہم اللہ سے اس بارے میں تین اقوال منقول ہیں:

۱- امام ابوحنیفہ کے ہاں پانی کی قلت اور کثرت میں مبتلا بہ کی رائے کا اعتبار ہوگا۔

۲- امام ابو یوسف کے نزدیک ماءِ کثیر وہ ہے جس کی ایک طرف کو حرکت دینے سے دوسری طرف حرکت نہ پہنچ سکے۔

۳- امام محمد کے نزدیک اگر پانی کا طول وعرض دس دس ذراع (یعنی عشر فی عشر) ہو تو ماءِ کثیر ہے ورنہ قلیل۔

عشر فی عشر کا پس منظر:

امام محمد کے مشہور شاگرد ابو سلیمان جوزجانی نے امام محمد سے ماءِ کثیر کی مقدار کے بارے میں پوچھا تو امام محمد نے فرمایا: "...مثل مسجدي هذا ..." ۔علامہ جوزجانی نے اس مسجد کو عرضاً وطولاً ناپا تو وہ عشر فی عشر تھی، جس کے بعد یہ مشہور ہوگیا کہ امام محمد کے ہاں ماءِ کثیر وہ ہے جو عشر

فی عشر ہو۔ واللہ اعلم۔

دلیل (۱):

عن عطاء أنّ حبشيًّا وقع في زمزم فمات، فأمر ابن الزبير فنزح ماء ها فجعل الماء لا ينقطع، فنظر فإذا عين تجري من قبل الحجر الأسود، فقال ابن الزبير: حسبكم!.

دلیل (۲)

عن عليٍّ -رضي الله عنه- قال في بئر وقعت فيها فأرة فماتت، قال: "ينزح ماء ها".

دلیل (۳):

عن الشعبي في الطير والسنّور ونحوهما يقع في بئر، قال: "ينزح منها أربعون دلوًا".

دلیل (٤):

عن حماد بن أبي سليمان، قال في دجاجة وقعت في بئر فماتت، قال: "ينزح منها قدر أربعين دلوًا أو خمسين، ثمّ يتوضّأ منها".

استدلال:

ان تمام روایتوں میں تصریح ہے کہ حضرت ابن زبیر رضی عنہ نے حبشی کے گرنے سے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چوہے کے گرنے سے کنویں کا پانی نکالنے کا فتوی دیا تھا۔ اسی طرح حضرت شعبی اور حماد نے پرندے، بلی اور مرغی کے کنویں میں گرنے سے چالیس ڈول نکالنے کا فتوی دیا تھا حالانکہ کنویں کے پانی کا کوئی وصف تبدیل نہیں ہوا تھا اور ظاہر ہے کہ کنویں کا پانی قلتین سے زیادہ ہوتا ہے، جبکہ اسے کسی وصف کے تبدیل نہ ہونے کے باوجود مذکورہ چیزوں کے گرنے سے ناپاک قرار دیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مقدارِ قلتین ماءِ کثیر نہیں، بلکہ قلیل ہے، ورنہ وہ مذکورہ چیزوں کی وجہ سے ناپاک نہ ہوتا۔

فائدہ:

علامہ طحاوی فرماتے ہیں کہ آثارِ صحابہ رضی اللہ عنہم اور واقعاتِ تابعین میں پانی کے ناپاک ہونے میں قلت اور کثرت کا اعتبار نہیں کیا گیا، بلکہ جاری اور راکد کا اعتبار کیا گیا ہے اور اس پر

اتفاق ہے کہ ماءِ کثیر اگر راکد بھی ہو تو وہ ماءِ جاری کے حکم میں ہوتا ہے۔

پس جب مقدارِ قلتین کا حکم ماء راکد کی طرح ثابت ہوا جس سے یہ معلوم ہوا کہ مقدار قلتین ماء کثیر نہیں، بلکہ ماءِ کثیر کی مقدار کچھ اور ہے اور وہ وہی ہے جو احناف سے اوپر نقل کی گئی ہے۔

باب سؤر الهر

۱- مسلمان کا جوٹھا پاک ہے۔
۲۔ کافر کا جوٹھا مختلف فیہ ہے۔
۳۔ ماکول اللحم حیوان کا جوٹھا پاک ہے۔
٤۔ گدھے اور خچر کا جوٹھا مشکوک ہے۔
٥۔ خنزیر کا جوٹھا ناپاک ہے۔
٦۔ کتے کا جوٹھا مختلف فیہ ہے۔
۷۔ طوائف البیوت (بلی، چوہا وغیرہ) کا جوٹھا بھی مختلف فیہ ہے۔
۸- خنزیر، کتے اور طوائف البیوت کے علاوہ غیر ماکول اللحم حیوانات کا جوٹھا ناپاک ہے۔

مسألة:

بلی کا جوٹھا پاک ہے، یا ناپاک؟ اس بارے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام مالک، امام احمد، امام ابو یوسف اور طحاوی والی روایت کے مطابق امام محمد کے ہاں بلی کا جوٹھا پاک اور طاہر ہے۔" فذهب قوم إلى هذه الآثار، فلم يروا بسؤر الهرّ بأسًا، وممن ذهب إلى ذلك أبو يوسف ومحمّد " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن كبشة بنت كعب - وكانت تحت ابن أبي قتادة - أنّ أبا قتادة دخل عليها، فسكبت له وضوءً، فجاءت هرّة فشربت منه، فأصغىٰ لها أبو قتادة الإناء حتى شربت. قالت كبشة: فرآني أنظر إليه، فقال: أتعجبين يا ابنة أخي!؟ قالت: قلت: نعم! قال: فإنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - قال: " إنّها ليست بنجس؛ إنّها من الطوّافين عليكم أو الطوّافات ".

استدلال:

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کے بارے میں فرمایا:

"إنّها ليست بنجس" اور حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ نے اس سے یہ مراد لیا ہے کہ بلی کا جوٹھا ناپاک نہیں اور تقدیر عبارت یوں ہے: "إنّ سؤرها ليست بنجس"۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بلی کا جوٹھا نجس نہیں، بلکہ پاک ہے۔

جواب:

اس قول: "إنّها ليست بنجس" سے مراد یہ بھی ہوسکتا ہے جو آپ نے لیا ہے یعنی "إنّ سؤرها ليست بنجس" اور دوسرا مطلب وہ بھی ہوسکتا ہے جس کو علامہ طحاوی نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے: "إنّها بحسب وجودها في البيوت و مماستها الثياب ليس بنجس" یعنی گھر میں موجود ہونے اور کپڑوں کے ساتھ لگنے سے گھر کی چیزیں اور کپڑے ناپاک نہیں ہوتے اور جب دونوں احتمال موجود ہیں تو "إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال"۔ کے اصول کے مطابق اس حدیث سے بلی کے جھوٹے کے ناپاک ہونے پر استدلال درست نہیں۔ اور بلی کو پانی پلانا حضرا ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کا فعل ہے جو مابعد آنے والی مرفوع حدیث کے مقابلے میں قابل استدلال نہیں دوسرے احتمال کی تائید کے لیے علامہ طحاوی نے ایک نظیر پیش فرمائی ہے۔

نظیر:

دوسرے احتمال کی نظیر علامہ طحاوی نے یوں بیان فرمائی ہے: "إن الكلاب وجودها في المنازل والبيوت غير مكروه، وسؤرها مكروه" یعنی کتے کا گھر میں موجود ہونا مکروہ نہیں اور اس سے مکان ناپاک نہیں ہوتا، البتہ اس کا جوٹھا مکروہ اور ناپاک ہے۔ اسی طرح اس حدیث کا مطلب بھی یہی ہے کہ بلی کا ظاہری جسم ناپاک نہیں، مگر اس کا جوٹھا ناپاک اور مکروہ ہوسکتا ہے۔

دلیل (۲):

عن عائشة ـ رضي اللّه عنها ـ قالت: كنت أغتسل أنا ورسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ من الإناء الواحد، وقد أصاب الهرّ منه قبل ذلك .

دلیل (۳):

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ كان يصغي الإناء للهرّ، ويتوضّأ بفضله .

استدلال:

پہلی حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس پانی سے غسل فرمایا کرتے تھے جس میں بلی کا جوٹھا ملا ہوا تھا اور دوسری حدیث میں یہ ہے کہ آپ علیہ السلام وضوء کے پانی

کا برتن بلی کے لیے جھکایا کرتے تھے اور اس کے جوٹھے سے وضو فرمایا کرتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بلی کا جوٹھا پاک ہے ورنہ اگر بلی کا جوٹھا ناپاک اور مکروہ ہوتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز ایسا نہ فرماتے۔

جواب:

پہلی حدیث کی پہلی سند میں ''مؤمل بن اسماعیل'' کثیر الخطأ راوی ہے اور دوسری سند میں ''حارثہ بن ابی الرجال'' منکر اور متروک الحدیث ہے۔ دوسری حدیث میں ''صالح بن حبان'' (یا صالح بن حسان) ضعیف اور متروک راوی ہے۔ لہٰذا یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں ان سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث کے مقابلے میں استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام ابو حنیفہ، امام زفر، حسن بن زیاد اور امام محمد کی کتاب الآثار والی روایت کے مطابق امام محمد کے ہاں بلی کا جوٹھا مکروہ ہے۔ " وخالفهم في ذلك آخرون ... " کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قال: " طهور الإناء ـ إذا ولغ فيه الهرّ ـ أن يغسل مرّةً أو مرّتين " .(قرةٌ شكَّ)

استدلال:

اس حدیث میں " طهور الإناء... " کا لفظ آیا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بلی کا جوٹھا ناپاک ہے، کیونکہ پاک کرنا اسی وقت ہوتا ہے جب وہ پہلے سے ناپاک ہو، ورنہ پاک کرنے کے لیے ایک یا دو مرتبہ دھونے کا حکم دینے کی ضرورت نہ تھی۔

فإن قيل:

ہشام بن حسان نے اس حدیث کو محمد بن سیرین سے موقوفاً روایت کیا ہے، مرفوعاً نہیں۔ لہٰذا یہ حدیث موقوف ہے جس سے استدلال درست نہیں۔

قلنا:

اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن سیرین کا یہ طریقہ تھا کہ وہ جب بھی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے حدیث نقل کرتے تو موقوفاً روایت کرتے تھے، یعنی " قال رسول الله ـ صلى الله عليه

وسلم" نہیں کہتے تھے۔

شاگرد پوچھتے کہ یہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے؟ تو جواب میں فرماتے کہ میں جب بھی کوئی حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کرتا ہوں تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہوتا ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے حدیث بیان کرتے ہیں۔

دلیل (۲):

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: يغسل الإناء من الهرّ، كما يغسل من الكلب .

استدلال:

اس روایت میں یہ تصریح ہے کہ برتن کو بلی کی وجہ سے ایسا ہی دھویا جائے گا جس طرح کتے کی وجہ سے دھویا جاتا ہے اور کتے کا جوٹھا چونکہ ناپاک ہے، اس لیے بلی کا جوٹھا بھی ناپاک اور مکروہ ہونا چاہیے، ورنہ اس کی وجہ سے برتن دھونے کا مذکورہ بالا حکم نہ دیا جاتا۔

دلیل (۳):

عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنّه كان لا يتوضّأ بفضل الكلب والهرّ وماسوٰى ذلك فليس به بأس .

استدلال:

اس روایت میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ وہ بلی اور کتے کے جوٹھے سے وضوء نہیں کرتے تھے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کتے کی طرح بلی کا جوٹھا بھی ناپاک اور مکروہ ہے ورنہ آپ رضی اللہ عنہ اس پانی سے بھی وضوء کرلیا کرتے جس میں بلی کا جوٹھا ملا ہوا ہوتا۔

دلیل (٤) نظر:

اس مسئلے میں نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ جوٹھا (طہارت ونجاست میں) گوشت کا تابع ہوتا ہے اور گوشت کی چار قسمیں ہیں:

۱- پہلی قسم جو طاہر اور ماکول ہے، جیسے: اونٹ، گائے، بکری وغیرہ کا گوشت، ان سب کا جوٹھا پاک ہے۔

۲- دوسری قسم جو طاہر ہے لیکن ماکول نہیں یعنی اس کا کھانا حرام ہے، جیسے: انسان کا گوشت: اس کا جوٹھا بھی پاک ہے۔

۳- تیسری قسم جو ناپاک ہے، جیسے: خنزیر، کتے وغیرہ کا گوشت، ان کا جھوٹا بھی حرام اور ناپاک ہے۔

٤- چوتھی قسم وہ گوشت ہے جس کے کھانے سے حدیث میں نہی وارد ہوا ہے، جیسے: گدھے، داڑھ والے تمام درندوں، بلی اور پنجے والے شکاری پرندوں وغیرہ کا گوشت، ان کے جوٹھے میں اختلاف ہے۔

پہلی تین قسموں پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ بلی کے جوٹھے کا (طہارت و نجاست میں) حکم بھی وہی ہونا چاہیے جو اس کے گوشت کا ہے اور بلی کا گوشت چونکہ مکروہِ تحریمی ہے، اس لیے اس کا جوٹھا بھی مکروہِ تحریمی ہونا چاہیے۔

فائدہ:

علامہ طحاوی کے نزدیک کراہت سے مراد کراہتِ تحریمی ہے، جبکہ علامہ کرخی کے نزدیک کراہتِ تنزیہی ہے اور فتویٰ علامہ کرخی کے قول پر ہے۔

باب سؤر الکلب

اس باب میں دو مسئلے بیان کیے جاتے ہیں:

مسألۃ اُولی:

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ کتے کا جوٹھا پاک ہے یا ناپاک؟ اس بارے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام مالک کا مشہور قول اور علامہ اوزاعی کا مذہب یہ ہے کہ کتے کا جوٹھا پاک ہے۔:

"وقد ذهب قوم في الكلب يلغ في الإناء، انّ الماء طاهر ويغسل الإناء سبعًا وقالوا: انما ذالك تعبّدًا ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن عبد اللّٰه بن عمر- رضي الله عنهما- قال: "كانت الكلاب تُقبل وتُدبر في المسجد ... ولم يغسل المسجد منها" یعنی کتے مسجد میں گھومتے پھرتے تھے پھر بھی مسجد نبوی کو نہیں دھویا جاتا تھا۔

استدلال:

اس حدیث میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مسجد نبوی میں کتے گھومتے پھرتے تھے اور ظاہر ہے کہ ان کا جھوٹا مسجد میں گرتا رہتا ہوگا، لیکن اس کے باوجود مسجد کو نہیں دھویا

جاتا تھا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کتے کا جوٹھا پاک ہے ورنہ مسجد میں جہاں جہاں کتے کا جوٹھا گرنے کا ظنِ غالب ہوتا، اس جگہ کو ضرور دھولیا جاتا۔

جواب:

مسجد کے نہ دھونے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ کتے کا جوٹھا پاک ہے، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ کتے کا جوٹھا ناپاک ہونے کے باوجود مسجد کی زمین خشک ہونے سے خود بخود پاک ہوجاتی تھی، اس لیے کہ حدیث میں ہے: "طهور الأرض يبسها"۔ لہذا اس حدیث سے کتے کے جوٹھے کے پاک ہونے پر استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد فرماتے ہیں کہ کتے کا جوٹھا مطلقاً ناپاک ہے۔ "فذهب قوم ......وخالفهم آخرون ......" سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

اس قول کی دلیل ہر وہ حدیث ہے جس میں "يغسل الإناء من ولوغ الكلب ..." آیا ہے جس کی تفصیل دوسرے مسئلے میں آئے گی۔

المسألة الثانية:

• دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کتے کا جوٹھا جس چیز کے ساتھ لگ جائے، اس کو پاک کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ چنانچہ اس بارے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ جو چیز کتے کے جوٹھے سے ناپاک ہوگئی ہو، اس کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے سات مرتبہ دھولیا جائے اور پہلی مرتبہ مٹی کے ساتھ رگڑنا بھی ضروری ہے۔ یہی حضرات: "فذهب قوم إلى هذا الأثر ..." کا مصداق ہیں۔

دلیل:

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أنّ النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - قال: "إذا ولغ الكلب في الإناء، فاغسلوه سبع مرّات".

وفي رواية أخرى: فاغسلوه سبع مرّات أولاهنّ بالتراب.

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ جس چیز کو کتے کا جوٹھا لگا ہوا ہو، اسے سات مرتبہ دھویا

جائے اور جن روایات میں تین یا پانچ مرتبہ کا ذکر ہے، ان کو اس لیے چھوڑ دیا گیا ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ "الزائد أولی من الناقص"۔ یعنی جس میں سات مرتبہ کا ذکر ہے، وہ زائد یعنی اضافے پر مشتمل ہے اور جن روایات میں تین یا پانچ مرتبہ کا ذکر ہے وہ ناقص ہیں اور اضافے پر مشتمل حدیث اولیٰ بالاستدلال ہوتی ہے۔

جواب (۱):

یہ حدیث منسوخ ہے، کیونکہ اس کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے اور ان کا فتویٰ یہ ہے کہ جس برتن کو کتے کا جوٹھا لگا ہوا ہو وہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جاتا ہے اور جب راوی کا فتویٰ اپنی مروی حدیث کے مخالف ہو جائے تو اس حدیث کو منسوخ ماننا پڑے گا، ورنہ راوی کا عدل ساقط ہو جائے گا جو کہ یہاں محال ہے اور منسوخ حدیث قابل استدلال نہیں ہوتی۔

جواب (۲):

ایک جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ "الزائد أولى من الناقص" پر عمل کرتے ہوئے دوسری روایت جس میں "وعفّروه الثامنة بالتراب" آیا ہے اس کو کیوں چھوڑ دیا؟ تو جو جواب یہ حضرات "وعفروه الثامنة ..." والی روایت کے چھوڑنے پر دیں گے، وہی جواب ہم "فاغسلوه سبع مرّات" والی روایت کے چھوڑنے پر دیں گے۔

دوسرا قول:

امام احمد کی مشہور روایت اور حسن بصری کا مذہب یہ ہے کہ کتے کا جوٹھا جس برتن کو لگا ہوا ہو اس کو آٹھ مرتبہ دھویا جائے گا، آٹھویں مرتبہ مٹی سے ہی دھونا لازم ہے، ورنہ وہ برتن پاک نہیں ہوگا۔

دلیل:

عن عبدالله بن مغفّل - رضي الله عنه - أنّ النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - أمر بقتل الكلاب، ثمّ قال: "مالي وللكلاب؟" ثمّ قال: "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم، فليغسله سبع مرّات، وعفّروه الثامنة بالتراب".

استدلال:

اس حدیث میں آٹھویں مرتبہ دھونے کی تصریح ہے لہٰذا اگر تین یا سات مرتبہ دھونے سے وہ برتن پاک ہو جاتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم "وعفّروه الثامنة بالتراب" کا حکم نہ فرماتے، حالانکہ آپ علیہ السلام نے یہ حکم فرمایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آٹھویں مرتبہ مٹی سے دھونا بھی ضروری ہے۔

جواب:

اس حدیث میں " فليغسله سبع مرات..."اور " و عفّروه الثامنة بالتراب " والا حکم تطہیر کے لیے نہیں، یعنی اس لیے نہیں کہ اس کے بغیر وہ برتن پاک ہی نہیں ہوتا، بلکہ کتے کے زہریلے جراثیم کے ازالے کے لیے ہے، ورنہ وہ برتن تو تین مرتبہ دھونے سے ہی پاک ہو جاتا ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے، لہذا مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

مشترک جواب:

امام شافعی اور امام احمد کی احادیث میں متن کے اعتبار سے اضطراب ہے اور جس حدیث میں اضطراب ہو وہ قابل استدلال نہیں ہوتی۔ اضطراب اس طرح ہے کہ اس میں تقریباً آٹھ قسم کے الفاظ منقول ہیں:

(۱) "... سبع مرات...". (۲) "...ثلاث مرات...".

(۳) "... خمساً...". (٤) "...سبعًا...".

(٥) "...أولـهنّ بالتراب...". (٦) ".. السابعة بالتراب...".

(٧) "...الثامنة بالتراب..." (٨) "...أخرٰيـهنّ بالتراب...".

ان تمام روایات میں تثلیث متیقّن ہے اور زائد محتمل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ " المتيقّن أولى بالاستدلال من المحتمل " لہذا تین مرتبہ دھونا تطہیر کے لیے واجب ہے اور اس سے زائد مرتبہ دھونا، ازالۂ جراثیم کے لیے مستحب ہے۔

تیسرا قول:

احناف کے ہاں تین مرتبہ دھونا تطہیر کے لیے واجب ہے اور سات مرتبہ دھونا ازالۂ جراثیم کے لیے مستحب ہے۔" وخالفهم في ذلك آخرون ..." سے احناف مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال : قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ : " إذا قام أحدكم من الليل ، فلا يدخل يده في الإناء حتى يفرغ عليها مرّتين أو ثلاثًا ؛ فإنّه لا يدري أحدكم أين باتت يده ؟ " .

استدلال:

اس حدیث میں نیند سے اٹھنے کے بعد ہاتھ دھونے کا حکم دیا گیا ہے، کیونکہ ابتدائے

اسلام میں پانی کی قلت کی وجہ سے لوگ پیشاب کرنے کے بعد استنجاء نہیں کرتے تھے اور یہ احتمال موجود تھا کہ ہاتھ بول و براز کی جگہ پر پہنچنے کی وجہ سے ناپاک ہو گئے ہوں، اس احتمال کی وجہ سے تین مرتبہ دھونے کا حکم دیا گیا ہے تاکہ اگر ہاتھ کو نجاست لگی ہو تو وہ پاک ہو جائے۔

اور جب پیشاب وغیرہ جو اغلظ النجاسات میں سے ہیں، تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جاتے ہیں، تو کتے کا جوٹھا (جو پیشاب وغیرہ سے ناپاکی میں کم ہے) بطریق اولیٰ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جانا چاہیے۔

دلیل (۲):

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال في الإناء يلغ فيه الكلب أو الهرّ قال : يغسل ثلاث مرار .

استدلال:

اس حدیث میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا فتوی منقول ہے کہ کتے کا جوٹھا جس برتن کو لگا ہوا ہو، اسے تین مرتبہ دھویا جائے گا، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کتے کا جوٹھا پاک کرنے کے لیے تین مرتبہ دھونا کافی ہے۔

فائدہ:

امام مالک اگرچہ کتے کے جوٹھے کو پاک سمجھتے ہیں، لیکن حدیث میں " فاغسلوه سبع مرات " کی وجہ سے ان کے نزدیک بھی تعبداً سات مرتبہ دھونا ضروری ہے۔

پہلی نظر:

امام مالک کے خلاف نظر اس طرح ہے کہ جوٹھا گوشت کے تابع ہوتا ہے اور کتے کا گوشت چونکہ ناپاک ہے، اس لیے اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ کتے کا جوٹھا بھی ناپاک ہونا چاہیے۔

دوسری نظر:

امام شافعی اور امام احمد کے خلاف نظر اس طرح ہے کہ خنزیر (جو نجس العین ہے) کا جوٹھا جس چیز کو لگا ہوا ہو، وہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جاتی ہے، کیونکہ اس کے گوشت سے ناپاک شدہ چیز تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جاتی ہے۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ چونکہ کتا خنزیر سے ناپاکی میں کم ہے، اور اس کے گوشت سے ناپاک شدہ چیز تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جاتی ہے س لیے اس کے جھوٹے سے ناپاک شدہ چیز بھی تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جانی چاہیے۔

باب سؤر بنی آدم

سؤر کے دو معنی ہیں: جوٹھا اور بقیۃ الماء، یعنی غسل یا وضوء سے بچا ہوا پانی۔

جھوٹے کے بارے میں مسئلہ یہ ہے کہ مسلمان کا جھوٹا پاک ہے اور کافر کے جوٹھے کے بارے میں تین اقوال ہیں: بعض کے ہاں پاک، بعض کے ہاں ناپاک اور بعض کے نزدیک مکروہ ہے۔

فائدہ:

کتاب میں سؤر کا پہلا معنی مقصود نہیں، دوسرا معنی مقصود ہے، جس سے مراد "فضل المرء" اور "فضل المرأة" ہے یعنی مرد اور عورت کے لیے ایک دوسرے کے غسل یا وضوء سے بچے ہوئے پانی کا استعمال درست ہے یا نہیں؟ چنانچہ اس میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام احمد، علامہ اسحاق اور داود ظاہری فرماتے ہیں کہ مرد کے لیے اس پانی سے طہارت حاصل کرنا درست نہیں جو عورت کے وضوء یا غسل سے بچا ہوا ہو اور نہ ہی عورت کے لیے مرد کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرنا درست ہے۔ یہی حضرات " فذهب قوم إلى هذه الآثار..." کا مصداق ہیں۔

فائدہ:

اگر مرد اور عورت دونوں اکٹھے ایک برتن سے وضوء یا غسل کے لیے پانی لینا شروع کریں تو یہ بالاتفاق درست ہے۔

دلیل (۱):

عن عبدالله بن سرجس ـ رضي الله عنه ـ قال: نهى رسول الله ـ صلّى اللّه عليه وسلّم ـ أن يغتسل الرجل بفضل المرأة، والمرأةُ بفضل الرجل، ولكن يشرعان جميعًا .

دلیل (۲):

عن الحكم الغفاريّ ـ رضي الله عنه ـ قال : نهى رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أن يتوضّأ الرجل بفضل المرأة (أو قال) بسؤر المرأة .

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مرد اور عورت کو ایک دوسرے کے غسل یا

وضوء کا بچا ہوا پانی استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے اور آپ علیہ السلام کا منع فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ مرد اور عورت کے لیے ایک دوسرے کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرنا درست نہیں ورنہ آپ علیہ السلام اس سے منع نہ فرماتے۔

جواب (۱):

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے منع فرمانے سے تو صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ ایسا نہیں کرنا چاہیے اور اس کو کراہتِ تنزیہی کہتے ہیں جس کے ہم بھی قائل ہیں، لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ درست ہی نہیں۔

جواب (۲):

بعض حضرات نے ان روایات کو ضعیف جبکہ دوسرے بعض حضرات نے ان کو منسوخ لکھا ہے اور ضعیف و منسوخ روایات سے استدلال درست نہیں۔

جواب (۳):

مرد اور عورت کے طہارت حاصل کرنے سے پہلے وہ پانی یقینی طور پر پاک ہوتا ہے اور عورت یا مرد کے ہاتھ سے پانی میں نجاست گرنا ایک امر مشکوک ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ شک کی وجہ سے یقین زائل نہیں ہوتا۔ لہذا اس قاعدے کی رو سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مرد یا عورت کے غسل یا وضوء سے بچا ہوا پانی پاک ہی رہے گا۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام مالک فرماتے ہیں کہ مرد اور عورت میں سے ہر ایک کے لیے دوسرے کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرنا مطلقاً درست ہے۔ "وخالفهم في ذلك آخرون، فقالوا : لابأس بهذا كلّه ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن عائشة ـ رضي اللّٰه عنها ـ قالت: كنتُ أغتسل أناورسول اللّٰه ـ صلّى اللّٰه عليه وسلّم ـ من إناء واحد، يبدأ قبلي .

دلیل (۲):

عن ابن عباس ـ رضي اللّٰه عنهما ـ أنّ بعض أزواج النبيّ ـ صلّى اللّٰه عليه وسلّم ـ اغتسلت من جنابة، فجاء النبيّ ـ صلّي اللّٰه عليه وسلّم ـ يتوضّا فقالت له ... فقال : " إنّ الماء لا ينجّسه شيء "

استدلال:

پہلی حدیث میں " یبدأ قبلي " صراحتاً عورت کے لیے مرد کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرنے کے جواز پر اور دوسری حدیث مرد کے لیے عورت کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرنے کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ لہذا مرد اور عورت میں سے ہر ایک کے لیے دوسرے کے غسل یا وضوء کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرنا درست ہے۔

دلیل (۳):

عن عائشة ۔ رضي الله عنها ۔ قالت: إنّها و النبيّ ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ كانا يغتسلان من إناء واحد، يغترف قبلها و تغترف قبله .

استدلال:

اس حدیث سے مرد اور عورت میں سے ہر ایک کا دوسرے کے غسل سے بچے ہوئے پانی سے غسل کرنا ثابت ہے اور جب غسل کی صورت میں یہ درست ہے، حالانکہ اس صورت میں پانی کے اندر ناپاکی وغیرہ گرنے کا زیادہ احتمال ہوتا ہے تو وضوء کی صورت میں بطریق اولیٰ مرد اور عورت کے لیے ایک دوسرے کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرنا درست ہے ۔

دلیل (٤) نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ متفق علیہ اصل یہ ہے کہ مرد اور عورت جب ایک برتن سے ایک ساتھ طہارت کے لیے پانی لینا شروع کریں تو پانی ناپاک نہیں ہوتا اور دوسری بات یہ ہے کہ نجاسات ساری کی ساری (پانی ناپاک کرنے میں) ایک جیسی ہیں، چاہے نجاست وضوء سے پہلے پانی میں گرے یا وضوء کرتے وقت، دونوں صورتوں میں پانی ناپاک ہو جاتا ہے اور چونکہ اس میں اتفاق ہے کہ اگر مرد اور عورت دونوں ایک ساتھ مل کر وضوء یا غسل کریں تو پانی ناپاک نہیں ہوتا، اس لیے اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اگر مرد یا عورت ایک دوسرے کے بعد یعنی دوسرے کے بچے ہوئے پانی سے وضوء یا غسل کرے تو بھی پانی ناپاک نہیں ہونا چاہیے۔

باب التسمية على الوضوء

اس مسئلے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام احمد، علامہ اسحاق اور ظاہر یہ فرماتے ہیں کہ وضوء کے لیے تسمیہ یعنی "بسم اللہ" پڑھنا واجب ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ اگر کسی نے وضوء کرتے وقت تسمیہ چھوڑ دیا تو امام احمد کے

نزدیک اس پر وضوء کا اعادہ مطلقاً واجب نہیں، ظاہریہ کے ہاں اس پر مطلقاً اعادہ واجب ہے، جبکہ علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ اگر تسمیہ عمداً چھوڑ دیا ہو تو وضوء کا اعادہ واجب ہے ورنہ نہیں۔ یہی لوگ " فذهب قوم إلى أن من لم يسم... " کا مصداق ہیں۔ امام احمد سے ایک روایت جمہور کی طرح بھی منقول ہے اور وہی صحیح ہے۔

دلیل:

عن رباح بن عبدالرحمن، يقول: حدّثني جدّتي، أنّها سمعت أباها، يقول: سمعت رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يقول: " لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه " .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ جس نے وضوء کی ابتداء میں "بسم الله " نہیں پڑھی، اس کا وضو نہیں ہوا لہذا وضوء کا صحیح ہونا تسمیہ پر موقوف قرار دیا گیا ہے اور یہی وجوب کی دلیل ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ وضوء کی ابتدا میں " بسم الله " پڑھنا واجب ہے۔

جواب:

" لا وضوء ... " میں وضوء سے مراد، وضوءِ کامل ہے اور تقدیر عبارت یوں ہوگی: " لا وضوء كاملاً ... " ۔ یہ اس لیے کہ یہاں "نفي الشيء" سے اس کی ذات کی نفی مراد نہیں، بلکہ اس کی صفتِ کمال کی نفی مراد ہے؛ کیونکہ اس میں "لا" نفی کمال کے لیے ہے۔ لہذا اصل وضوء کے لیے " بسم الله " واجب نہیں۔

علامہ طحاوی اس قاعدے، یعنی: " قد يراد بنفي الشيء نفي صفته لا نفي ذاته " کی تائید کے لیے تین نظیر پیش کر رہے ہیں:

نظیر اول:

پہلی نظیر ایک حدیث ہے : " ليس المسكين بالطواف الذي تردّه التمرة و التمرتان، أو اللقمة واللقمتان " : ظاہر ہے کہ اس حدیث سے یہ مراد نہیں کہ ایسا مسکین جو ایک کھجور یا ایک لقمہ ملنے پر گھر گھر کے دروازوں سے واپس لوٹتا ہو وہ مسکین ہی نہیں؛ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ مسکینِ کامل نہیں۔

نظیر دوم:

دوسری نظیر ایک اور حدیث ہے : " ليس المؤمن الذي يبيت شبعان، وجاره إلى

جنبہ جائع "۔ اس سے بھی مراد یہ نہیں کہ وہ شخص جو خود تو پیٹ بھر کر رات گزارے اور اس کے قریب کوئی پڑوسی بھوکا رہتا ہو، وہ مومن ہی نہیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ مومنِ کامل نہیں۔

نظیر سوم:

تیسری نظیر ایک اور حدیث ہے: " لا صلاۃ لجار المسجد إلّا في المسجد"۔ اس سے بھی مراد یہ ہے کہ مسجد کے پڑوس میں رہنے والے کی نماز مسجد کے بجائے گھر میں پڑھنا کامل نماز نہیں، یہ مطلب نہیں کہ مسجد کے بجائے دوسری جگہ پڑھنا درست ہی نہیں۔

ان تین نظائر کی طرح " لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللّٰہ " سے بھی یہ مراد نہیں کہ وہ سرے سے وضوء کرنے والا ہی نہیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ کامل وضوء کرنے والا نہیں ہوگا۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام مالک فرماتے ہیں کہ وضوء کے لیے تسمیہ مستحب یا مسنون ہے۔ " وخالفھم في ذلك آخرون ... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

فائدہ:

امام مالک سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ تسمیہ وضوء کے لیے بدعت سیئہ ہے، جبکہ علامہ ابن ہمام کے نزدیک وضوء کے لیے "تسمیہ" واجب ہے۔

دلیل (۱):

عن المهاجر بن قنفذ۔ رضي اللّٰه عنه۔ أنّه سلّم علی رسول اللّٰه ۔ صلّی اللّٰه علیه وسلّم۔ وهو یتوضّأ، فلم یرد علیه، فلما فرغ من وضوءه، قال: " إنّه لم یمنعني أن أردّ علیك، إلّا أني کرهت أن أذکر اللّٰه إلّا علی طهارة "۔

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ میں طہارت کے بغیر اللہ کا ذکر مناسب نہیں سمجھتا جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ علیہ السلام نے اس وقت وضوء سے پہلے اللہ کا ذکر (تسمیہ) نہیں کیا تھا، حالانکہ اس کے باوجود آپ علیہ السلام کا وضوء ہوگیا تھا تو معلوم ہوا کہ تسمیہ پر وضوء کا صحیح ہونا موقوف نہیں اور نہ ہی وضوء کے لیے تسمیہ واجب ہے۔

دلیل (۲) نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ چیزیں جو کلام کے بغیر ہو ہی نہیں سکتیں، دو قسم پر ہیں:

(۱) پہلی قسم عقود ہیں، جیسے: بیع، نکاح اور خلع وغیرہ ان میں کلام، ایجاب اور قبول ہوتا ہے۔

(۲) دوسری قسم عبادات مقصودہ یعنی نماز، حج وغیرہ ہیں، ان میں کلام یعنی تکبیر اور تلبیہ وغیرہ، رکن ہوتے ہیں، جبکہ وضوء نہ تو عقود میں سے ہے اور نہ ہی عباداتِ مقصودہ میں سے۔ اسی طرح تسمیہ وضوء کے لیے نہ تو ایجاب وقبول ہے اور نہ ہی رکن ہے۔ لہٰذا وضوء کا صحیح ہونا تسمیہ پر موقوف نہیں اور نہ ہی "بسم اللہ" پڑھنا وضوء کے لیے واجب ہے۔

فان قیل:

کسی جانور کو ذبح کرتے وقت تسمیہ واجب ہے، حتیٰ کہ جس نے عمداً اللہ کا نام عند الذبح چھوڑ دیا، اس کا ذبیحہ حلال نہیں، حالانکہ نہ تو تسمیہ ذبح کے لیے ایجاب وقبول ہے اور نہ ہی رکن، مگر اس کے باوجود ذبح کے وقت "بسم اللّٰہ" پڑھنا ضروری ہے۔

اسی طرح وضوء میں بھی کہا جا سکتا ہے کہ تسمیہ اگرچہ وضوء کے لیے نہ تو ایجاب اور قبول ہے اور نہ ہی وضوء کا رکن، لیکن اس کے باوجود تسمیہ عند الذبح کی طرح واجب اور ضروری ہونا چاہیے۔

قلنا:

ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا امام شافعی اور امام احمد کے ہاں تو واجب ہے ہی نہیں، البتہ احناف کے نزدیک صرف اس شخص کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا جو تسمیہ عمداً چھوڑ دے۔ اس صورت میں بھی تسمیہ صرف بیانِ ملت کے لیے واجب ہے کہ اگر اس نے عند الذبح اللہ کا نام لیا ہے تو یہ ظاہر ہو جائے گا کہ یہ اس ملت کا فرد ہے جس کا ذبیحہ حلال ہے اور اگر تسمیہ عمداً چھوڑ دیا تو یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ یہ اس ملت کا فرد ہے جس کا ذبیحہ حرام ہے اور وضوء میں تسمیہ بیانِ ملت کے لیے نہیں کہ اسے ذبح پر قیاس کرتے ہوئے واجب قرار دیا جائے۔

بلکہ نماز کے ایک سبب پر ذکر ہے اور نماز کے دوسرے اسباب مثلاً: سترِ عورت وغیرہ کے لیے تسمیہ واجب نہیں۔ جس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ وضوء کے لیے "بسم اللہ" پڑھنا واجب نہیں ہونا چاہیے!

باب الوضوء للصلاة مرة وثلاثا ثلاثا

اس مسئلے میں چونکہ مشہور اختلاف نہیں ہے، اس لیے علامہ طحاوی نے "قال قوم وخالفهم آخرون" اور نظر کا تذکرہ تک نہیں فرمایا۔ بس اتنی بات ہے کہ وضوء میں اعضائے مغسولہ کا ایک مرتبہ دھونا فرض ہے اور تین مرتبہ دھونا مسنون۔

دلائل التثلیث:

۱ـ عن عليّ ـ رضي الله عنه ـ أنّه توضّأ ثلاثًا، ثمّ قال: هذا طهور رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ .

۲ـ عن عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ أنّه توضّأ ثلاثًا ثلاثًا، وقال: رأيت رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ توضّأ هكذا .

ولدلائل الوحدة:

(۱) عن عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ قال: "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضاء مرة مرة".

(۲) عن عبدالله بن عمرو ـ رضي الله عنهما ـ قال: توضّأ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ مرّةً مرّةً .

فائدہ:

یہاں پر شراح نے ایک مسئلہ ذکر کیا ہے، ان کی اتباع میں یہاں بھی درج کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ وضوء میں اعضائے ممسوحہ کا کتنی بار مسح کیا جائے؟ چنانچہ اس میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی فرماتے ہیں کہ اعضائے ممسوحہ کا ماءِ جدید سے ایک مرتبہ مسح کرنا فرض ہے اور تین مرتبہ مسح کرنا مسنون ہے۔

دلیل:

عن عليّ ـ رضي الله عنه ـ أنّه توضّأ ثلاثًا ثلاثًا، ثمّ قال: هذا طهور رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ .

عن عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ أنّه توضّأ ثلاثًا ثلاثًا، وقال: رأيت رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ توضّأ هكذا .

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تین تین مرتبہ وضوء فرماتے تھے۔ لہذا جس طرح ان حدیثوں سے اعضائے مغسولہ کا تین تین مرتبہ دھونا ثابت ہوتا ہے اسی طرح ان سے اعضائے ممسوحہ کا تین تین مرتبہ مسح کرنا بھی ثابت ہوگا۔

جواب:

ان دونوں حدیثوں میں "توضأ ثلاثاً ثلاثاً" صرف اعضائے مغسولہ کے بارے میں ہے اعضائے ممسوحہ کے بارے میں نہیں۔ لہذا اس سے تثلیثِ مسح پر استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ اعضائے ممسوحہ کا ایک ہی مرتبہ مسح کرنا سنت ہے۔

دلیل:

لغت میں مسح "خشک اعضاء پر تر ہاتھ پھر دینے" کو کہتے ہیں اور ماءِ جدید سے تین مرتبہ مسح کرنے کی صورت میں وہ مسح ہی نہیں رہے گا، بلکہ غسل بن جائے گا۔ لہذا مسح کو اپنے معنی پر باقی رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ مسح ایک ہی مرتبہ کیا جائے۔

باب فرض مسح الرأس في الوضوء

اس مسئلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام مالک فرماتے ہیں کہ پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے۔ "فذهب ذاهبون إلى أن مسح الرأس كله واجب ..." امام مالک مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن عبدالله بن زيد بن عاصم - رضي الله عنه - عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه أخذ بيده في وضوئه للصلاة ماءً، فبدأ بمقدّم رأسه، ثمّ ذهب بيده إلى مؤخّر الرأس، ثمّ ردّها إلى مقدّمه .

دلیل (۲):

عن طلحة بن مصرف قال : "رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - مسح مقدم رأسه حتى بلغ القذال من مقدم عنقه".

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء میں پورے سر کا مسح فرمایا تھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے ورنہ اگر پورے سر کا مسح فرض نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پورے سر کا مسح نہ فرماتے، حالانکہ آپ علیہ السلام نے ایسا کیا ہے۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے۔

جواب:

یہ فعل ایک خاص واقعہ ہے جو وجوب پر دلالت نہیں کرتا، خصوصاً جب بعض سر کے مسح کی روایات بھی ہوں، بلکہ اس سے صرف پورے سر کے مسح کرنے کا سنت ہونا ثابت ہوتا ہے۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد فرماتے ہیں کہ پورے سر کا مسح کرنا مسنون ہے اور فرض صرف سر کے کچھ حصے کا مسح کرنا ہے۔ پھر کچھ حصے سے مراد احناف کے ہاں (مقدارِ ناصیہ، مقدارِ ربع الرأس یا مقدارِ ثلاث أصابع) ہے، جبکہ امام شافعی کے ہاں کچھ حصے سے مراد "أدنى ما يطلق عليه المسح" ہے۔ یہی حضرات "وخالفهم في ذلك آخرون ..." کا مصداق ہیں۔

دلیل (۱):

عن المغيرة بن شعبة - رضي الله عنه - أنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - توضّأ وعليه عمامة، فمسح على عمامته ومسح بناصيته.

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سر کا مسح صرف بقدرِ ناصیہ منقول ہے اور ناصیہ سے کم مقدار کا مسح کرنا آپ علیہ السلام سے منقول نہیں۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اتنی مقدار کا مسح کرنا فرض ہے، اس سے زائد یعنی پورے سر کا مسح کرنا فرض نہیں بلکہ سنت ہے، اس لیے کہ اگر پورے سر کا مسح کرنا فرض ہوتا تو آپ علیہ السلام ضرور پورے سر کا مسح فرماتے۔

دلیل (۲) نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ وضوء کے اعضاء دو قسم پر ہیں:
پہلی قسم مغسولات یعنی "الوجہ والیدین والرجلین" ہیں جن کا پورا پورا دھونا فرض ہے۔
دوسری قسم ممسوحات یعنی "خفین" وغیرہ ہیں جن کے صرف کچھ حصے کا مسح کرنا فرض ہے اور سر چونکہ ممسوحات میں سے ہے، اس لیے اس کو "خفین" پر قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ پورے سر کا مسح فرض نہیں، بلکہ اس کے صرف کچھ حصے کا مسح کرنا فرض ہونا چاہیے۔

باب

حكم المسح على الاذنين في وضوء الصلاة

اس باب میں کانوں کے مسح کرنے کی کیفیت کا بیان ہے، چنانچہ اس میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

عامر شعبی اور حسن بن صالح فرماتے ہیں کہ کانوں کے اگلے حصے کو چہرے کے ساتھ دھویا جائے گا اور پچھلے حصے کا سر کے ساتھ مسح کیا جائے گا۔اس کو علامہ طحاوی نے "فذهب قوم إلى هذا الأثر..." سے تعبیر فرمایا ہے۔

دلیل:

عن ابن عباس - رضي الله عنهما- قال:دخل عليَّ عليٌّ...فقال: یاابن عباس! ألا أتوضأ لك كما رأيت رسول الله- صلّى الله عليه وسلّم- يتوضأ! قلت: بلى!... فذكر حديثًا ذكر فيه : "...ثمّ ألقم إبهاميه ما أقبل من أذنيه ...ثم مسح رأسه وظهور اذنيه " .

استدلال:

اس حدیث میں" ثمّ ألقم ..ثم مسح رأسه وظهور أذنيه : " کی تصریح ہے یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کانوں کے اگلے حصے کو چہرے کے ساتھ دھولیا تھا اور پچھلے حصے کو سر کے ساتھ مسح کیا تھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کان کے اگلے حصے کو چہرے کے ساتھ دھونا اور پچھلے حصے کو سر کے ساتھ مسح کرنا ضروری ہے۔

جواب(۱):

" ثمّ ألقم ..." ہرگز کان کے دھونے پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ نے انگوٹھوں کو کانوں کے اگلے حصے پر پھیر دیے تھے جس سے صرف مسح معلوم ہوتا ہے جو کہ جمہور کا مذہب ہے۔لہذا اس روایت سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

جواب(۲):

ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے،اس لیے کہ اس کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے اور ان کا عمل اس کے خلاف ہے اور اصول یہ ہے کہ جب راوی کا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو تو یہ اس مروی حدیث کے منسوخ ہونے کی دلیل ہوتی ہے،ورنہ راوی کا عدل ساقط ہو جائے گا،جو یہاں پر محال ہے اور منسوخ حدیث سے استدلال درست نہیں۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے عمل کے بارے میں حضرت ابو حمزہ فرماتے ہے :
" رأيت ابن عباس توضأ، فمسح أذنيه ظاهرهما وباطنهما " یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ کانوں کے دونوں حصوں کا مسح کیا کرتے تھے۔

دوسرا قول:

ائمہ اربعہ فرماتے ہیں کہ کانوں کے دونوں حصوں کا سر کے ساتھ مسح کیا جائے گا۔اسی کو علامہ طحاوی یوں بیان فرماتے ہیں : " وخالفهم في ذلك آخرون ... " .

البتہ ائمہ اربعہ میں سے امام مالک اور امام شافعی کے ہاں کانوں کا مسح ماءِ جدید سے کیا جائے گا، جبکہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے ہاں سر کے پانی سے مسح کیا جائے گا۔

دلیل (۱) :

عن عثمان - رضي الله عنه - أنّه توضّأ، فمسح برأسه وأذنيه ، ظاهرها وباطنهما، وقال: هكذا رأيت رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - يتوضّأ .

دلیل (۲) :

عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - توضّأ، فمسح برأسه وأذنيه .

دلیل (۳):

عن أبي أمامة الباهلي - رضي الله عنه - أنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - توضّأ، فمسح أذنيه مع الرأس، وقال : " الأذنان من الرأس " .

استدلال:

ان احادیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کانوں کے دونوں حصوں کا سر کے ساتھ مسح کیا تھا اور پھر یہ بھی فرمایا تھا کہ کان (مسح میں) سر کے تابع ہیں۔لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ کانوں کے دونوں حصون کا سر کے ساتھ مسح کیا جائے گا۔

دلیل (٤) نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ علمائے کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ جو عورت حج یا عمرے کے لیے احرام باندھ لے، اس کے لیے یہ درست نہیں کہ وہ اپنے چہرے کو چھپائے رکھے اور اسی پر یہ لازم ہے کہ اپنے سر کو چھپائے رکھے۔اسی طرح علمائے کرام کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ محرمہ عورت پر یہ لازم ہے کہ کانوں کے اگلے اور پچھلے دونوں حصوں کو چھپائے رکھے خلاصہ یہ کہ اس مسئلے میں دونوں کانوں کا حکم وہی ہے جو سر کا حکم ہے۔لہذا اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ مسح کے سلسلے میں بھی کانوں کا حکم وہی ہونا چاہیے جو سر کا حکم ہے اور چونکہ سر کا بالاتفاق مسح کیا جاتا ہے، اس لییکانوں کے دونوں حصوں کا بھی مسح کیا جانا چاہیے!

حجۃ اُخریٰ:

علمائے کرام کا اس پر تو اتفاق ہے کہ کان کے پچھلے حصے کا سر کے ساتھ مسح کیا جائے گا' البتہ اختلاف اگلے حصے میں ہے اور حال یہ ہے کہ اعضائے وضوء میں سے جن کا وظیفہ غسل ہے، وہ سارے کے سارے مغسول ہوتے ہیں، جیسے: چہرہ، ہاتھ وغیرہ اور جن کا وظیفہ مسح ہے، جیسا سر وغیرہ تو وہ سارا کا سارا ممسوح ہوتا ہے۔

لہٰذا ان پر قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ چونکہ کانوں کے پچھلے حصے کا بالاتفاق مسح کیا جاتا ہے، اس لیے کانوں کے اگلے حصے پر بھی مسح کرنے کا حکم دیا جانا چاہیے تاکہ کانوں کے دونوں حصوں کا وظیفہ ایک یعنی مسح ہو جائے۔

فائدہ:

ان دونوں اقوال کے علاوہ تین غیر مشہور اقوال اور بھی ہیں:

۱ - علامہ ابن شہاب زہری فرماتے ہیں کہ کانوں کے دونوں حصے چہرے کے ساتھ دھوئے جائیں گے۔

۲ - علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ کانوں کے اگلے حصے کا چہرے کے ساتھ، جبکہ پچھلے حصے کا سر کے ساتھ مسح کیا جائے گا۔

۳ - علامہ شریح سے منقول ہے کہ کانوں کے دونوں حصوں کو اولاً چہرے کے ساتھ دھویا جائے گا اور پھر دونوں کا سر کے ساتھ مسح بھی کیا جائے گا۔

باب فرض الرجلين في الوضوء

اس باب میں علامہ طحاوی نے دو مسئلوں پر (پہلے مسئلے پر اصالتاً اور دوسرے پر ضمناً) بحث فرمائی ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ وضوء میں پاؤں کا وظیفہ دھونا ہے، یا مسح؟ اس میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

شیعہ امامیہ کے ہاں وضوء میں پاؤں کا مسح کیا جائے گا، دھونا درست نہیں اور مسح بھی موزوں کے بغیر کیا جائے گا، موزوں پر صحیح نہیں۔ یہی لوگ "فذهب قوم إلى هذا ..." کا مصداق ہیں۔

دلیل (۱):

عن النزال بن سبرة، قال: رأيت عليًا ... أتي بماء فمسح بوجهه ويديه ومسح برأسه ورجليه ... وقال: إني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم.

يصنع مثل ما صنعت ، وقال : و هذا وضوء من لم يُحدِث .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے سر اور پاؤں کا مسح کیا تھا اور اسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی منسوب کیا تھا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ پاؤں پر مسح کرنے کا حکم ہے ورنہ آپ علیہ السلام وضوء میں پاؤں کا مسح نہ فرماتے ، بلکہ دھو لیتے۔

جواب:

اس حدیث میں جس طرح پاؤں کے لیے مسح کا لفظ استعمال ہوا ہے ، اسی طرح چہرے اور ہاتھ کے لیے بھی مسح کا لفظ استعمال ہوا ہے ، حالانکہ وہاں بالاتفاق مسح سے غُسل مراد ہے ، اس لیے پاؤں کے بارے میں بھی مسح سے غُسل ہی مراد ہے۔ لہذا اس حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ پاؤں کا وظیفہ مسح ہے۔

البتہ یہ بات رہ جاتی ہے کہ پھر راوی نے غُسل کے بجائے مسح کا لفظ کیوں استعمال کیا ؟ تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ چونکہ یہ ''من لم یحدِث'' کا وضوء تھا اور اس میں غُسلِ خفیف ہوتا ہے ، اس لیے اس خفت کو ظاہر کرنے کے لیے غُسل کے بجائے مسح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

دلیل (۲):

عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال : توضأ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فأخذ مَلء كفّه ماء ، فرشّ به على قدميه وهو متنعّل .

استدلال:

اس حدیث میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء کرتے ہوئے پاؤں پر پانی چھڑکا یا تھا اور چونکہ یہ پانی چھڑکانا جوتوں کے اوپر تھا ، اس لیے یہ کہنا پڑے گا کہ یہ درحقیقت مسح ہی تھا ، لہذا اس حدیث سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ پاؤں کا وظیفہ مسح ہے۔

جواب:

اس حدیث میں ''رش'' کا لفظ استعمال ہوا ہے جو غُسل اور مسح دونوں کے معنی میں آتا ہے۔ اس حدیث میں " فأخذ ملء كفّه ماء " اور دوسری صریح نصوص کی روشنی میں یہاں پر "رش" کا لفظ غُسل کے معنی میں ہے۔ لہذا اس سے مسح پر استدلال درست نہیں۔

دلیل(۳):

عن عليّ ـ رضي الله عنه ـ أنّه توضّأ فمسح علي ظهر القدم، وقال: لولا أن رأيت رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فعله، لكان باطن القدم أحقّ من ظاهر.

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے پاؤں کا مسح کیا تھا اور اسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا تھا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پاؤں کا وظیفہ مسح ہی ہے، ورنہ آپ علیہ السلام مسح کے بجائے پاؤں کو دھو لیتے!

جواب:

یہ حدیث اگر چہ مطلق ہے، لیکن اس کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب آپ علیہ السلام اور حضرت علی رضی اللہ عنہ موزے پہنے ہوئے تھے تا کہ یہ روایت دوسری صریح نصوص کی مخالف نہ بن جائے، یا اس حدیث میں صرف یہ احتمال ہے کہ اسی صورت پر محمول ہے جب آپ علیہ السلام اور حضرت علی رضی اللہ عنہ موزے پہنے ہوئے تھے ۔ وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. لہٰذا دونوں صورتوں میں مذکورہ بالا استدلال درست نہیں ۔

دلیل(٤):

عن رفاعة ـ رضي الله عنه ـ أنّه كان جالسًا عند النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فذكر الحديث، حتى قال: "إنّه لا تتمّ صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله ـ عزّوجلّ ـ فيغسل وجهه ويديه إلى المرفقين (ويمسح برأسه) ورجليه إلى الكعبين".

استدلال:

اس حدیث میں "رجليه" کا لفظ "رأسه" پر عطف ہے اور چونکہ "رأسه" کا وظیفہ مسح ہے اس لیے پاؤں کا وظیفہ بھی مسح ہی ہوگا تا کہ معطوف اور معطوف علیہ کا حکم ایک ہو۔

جواب:

اس حدیث میں "رجليه" کا عطف "رأسه" پر نہیں، بلکہ "وجهه ويديه" پر ہے، درمیان میں "ويمسح برأسه" جملہ معترضہ صرف ترتیب بتانے کے لیے ہے اور چونکہ "وجہ اور یدین" کا وظیفہ غسل ہے، اس لیے پاؤں کا وظیفہ بھی غسل ہی ہوگا۔

دوسرا قول:

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہائے امت کا اس پر اتفاق ہے کہ وضوء میں پاؤں کا دھونا واجب بمعنی فرض ہے اور مسح جائز نہیں، البتہ اگر کوئی شخص موزے پہنے ہوئے ہو تو اس کے لیے موزوں کا مسح کرنا جائز ہے۔ "وخالفهم في ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن عبد خير، قال: دخل عليٌّ ـ رضي الله عنه ـ الرحبةَ، ثمّ قال لغلامه: ايتني بطهور، فأتاه بماء وطست، فتوضّأ فغسل رجليه ثلاثًا ثلاثًا، وقال: هكذا كان طهور رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ .

دلیل (۲):

عن عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ أنّه توضّأ فغسل رجليه ثلاثًا ثلاثًا، وقال: رأيت رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ توضّأ هكذا .

دلیل (۳):

عن الربيع ـ رضي الله عنها ـ قالت: كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يأتينا فيتوضّأ للصلاة، فيغسل رجليه ثلاثًا ثلاثًا .

استدلال:

ان تینوں حدیثوں میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وضوء میں پاؤں تین مرتبہ دھویا کرتے تھے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضوء میں پاؤں کا دھونا فرض ہے، ورنہ اگر فرض نہ ہوتا تو آپ علیہ السلام نہ دھوتے۔ لہٰذا یہ ثابت ہوا کہ وضوء میں پاؤں کا دھونا واجب اور فرض ہے، ان کا مسح کرنا جائز نہیں۔

دلیل (٤):

عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قال: "إذا توضّأ العبد المسلم أو المؤمن، فغسل وجهه خرجت من وجهه كلّ خطيئة نظر إليها بعينه، فإذا غسل يديه خرجت من يديه كلّ خطيئة بطشتها يداه، فإذا غسل رجليه خرجت كلّ خطيئة مشت إليها رجلاه" .

استدلال:

اس حدیث میں آپ علیہ السلام کا فرمان ہے کہ مؤمن جب وضوء کرتا ہے تو اس کے

اعضائے وضوء سے گناہ جھڑ جاتے ہیں حتیٰ کہ پاؤں کے دھونے سے پاؤں کے گناہ جھڑ جاتے ہیں۔ جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پاؤں کا وظیفہ غسل ہے، اس لیے کہ اگر اس کا وظیفہ مسح ہوتا تو جس طرح سر دھونے سے کوئی گناہ ختم نہیں ہوتا، اسی طرح پاؤں دھونے سے بھی کوئی گناہ ختم نہ ہوتا، حالانکہ پاؤں دھونے سے پاؤں کے سارے گناہ جھڑ جاتے ہیں۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پاؤں کا وظیفہ غسل ہی ہے۔

دلیل (۵):

عن عبداللہ بن عمرو - رضي اللّٰه عنه - قال: سافرنا مع رسول اللّٰه - صلّى اللّٰه عليه وسلّم - من مكّة إلى المدينة، فأتى على ماء بين مكّة والمدينة، فحضرت العصر، فتقدّم أناس فانتهينا إليهم وقد توضّؤوا - وأعقابهم تلوح لم يمسها ماء - فقال النبيّ - صلّى اللّٰه عليه وسلّم -: "ويل للأعقاب من النار، أسبغوا الوضوء [1]".

استدلال:

اس حدیث میں عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ نے تصریح فرمائی کہ سفر میں چند لوگ ہم سے پہلے پانی پر پہنچے اور جلدی جلدی میں اس طرح وضوء کیا کہ ایڑیاں خشک رہ گئیں جس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جو ایڑیاں خشک رہ گئیں، ان کے لیے آگ کا عذاب ہوگا'' اور یہ بھی فرمایا کہ وضوء میں اعضاء پورے دھویا کریں۔

چونکہ اس حدیث میں پاؤں کے کچھ حصہ خشک رہ جانے پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وعید فرمائی اور وعید فرض کے چھوڑنے پر ہوتی ہے۔ اس لیے اس سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ وضوء میں پاؤں کا مسح جائز نہیں، دھونا فرض ہے۔

فائدہ:

علامہ طحاوی نے اس مقام پر لکھا ہے کہ اس وقت تک پاؤں کا وظیفہ مسح تھا اور اسی دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: "ویل للأعقاب من النار، أسبغوا الوضوء" سے مسح کا حکم منسوخ ہوا اور دھونے کا حکم آیا۔ واللہ أعلم۔

دلیل (٦) نظر:

علامہ طحاوی فرماتے ہیں کہ وضوء کے اعضاء دو قسم پر ہیں:

پہلی قسم اعضائے مغسولہ ہیں "کالوجہ والیدین"۔ ان کا ثواب دھونے پر ہے مسح پر نہیں۔

دوسری قسم اعضائے ممسوحہ ہیں، جیسے: "رأس" وغیرہ، ان کا ثواب مسح پر ہے دھونے پر نہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ پاؤں کا ثواب مسح پر ہے یا غسل پر، چنانچہ ماقبل حدیث سے یہ ثابت ہوا کہ وضوء میں پاؤں کا ثواب ان کے دھونے پر ہے۔ لہٰذا لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ پاؤں اعضائے مغسولہ میں سے ہیں اور وضوء میں ان کا دھونا فرض ہے۔

مسألۃ ثانیۃ:

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ آیت: ﴿...فاغسلوا وجوهكم... وامسحوا برؤسكم. وأرجلكم...﴾ کا عطف "رؤسكم" پر ہے تاکہ اس کو مجرور پڑھا جائے یا اس کا عطف "وجوهكم" پر ہے تاکہ اس کو منصوب پڑھا جائے۔ پہلی صورت میں یہ امامیہ کی دلیل بنے گی۔ دوسری صورت میں ائمہ اربعہ کی دلیل بنے گی۔

اس اختلاف کو علامہ طحاوی نے "وقد اختلف الناس في قوله تعالى: ﴿فاغسلوا وجوهكم ...وأرجلكم ...﴾" سے بیان فرمایا ہے۔

پہلا قول:

اس آیت کے بارے میں امامیہ کہتے ہیں کہ "الأصل هو العطف على الأقرب" کی بنا پر "أرجلكم" کا عطف "رؤسكم" پر ہے، لہٰذا اس کو مجرور پڑھا جائے گا۔ جر والی قراءت ابن کثیر، ابوعمرو اور حمزہ سے منقول ہے۔ لہٰذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ "أرجلكم" کا وظیفہ مسح ہے۔

جواب:

"أرجلكم" میں مشہور قراءت نصب والی ہے، اس صورت میں یہ "وجوهكم" پر عطف ہے اور "أرجلكم" مجرور ہونے کی صورت میں بھی "رؤسكم" پر عطف نہیں، بلکہ "وجوهكم" ہی پر عطف ہے اور اس پر جر صرف "رؤسكم" کی جوار کی وجہ سے ہے۔ "الأصل هو العطف على الأقرب" کا عموم قابلِ تسلیم نہیں۔ لہٰذا اس سے آپ کا یہ استدلال درست نہیں کہ پاؤں کا وظیفہ مسح ہے۔

دوسرا قول:

اس آیت میں "أرجلكم" قراءتِ مشہورہ کے مطابق منصوب ہے، اس لیے کہ یہ "وجوهكم" پر عطف ہے، یا اس لیے کہ یہ فعل محذوف کے لیے مفعول بہ ہے اور تقدیرِ عبارت یوں ہوگی: "واغسلوا أرجلكم"۔ نصب والی قراءت حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عباس، امام کسائی اور امام حفص وغیرہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہے۔ لہٰذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ

پاؤں کا وظیفہ غسل ہے۔

نظرِ امامیہ:

بعض لوگ کہتے ہیں کہ نظر کا تقاضا یہ ہے کہ پاؤں کا وظیفہ مسح ہونا چاہیے، کیونکہ پانی کی عدم موجودگی میں تیمم واجب ہوتا ہے جس میں "وجہ اور یدین" کا مسح کیا جاتا ہے، سر اور پاؤں پر کچھ نہیں کیا جاتا، یعنی پانی کی عدمِ موجودگی کی صورت میں سر اور پاؤں دونوں کا حکم "لا إلى بدل" کی طرف لوٹتا ہے۔

لہذا جس طرح پانی کی عدمِ موجودگی کی صورت میں سر اور پاؤں دونوں کا حکم ایک ہے، اسی طرح پانی کی موجود ہونے کی صورت میں بھی سر اور پاؤں دونوں کا حکم ایک ہونا چاہیے اور چونکہ سر کا حکم بالاتفاق مسح ہے، لہذا پاؤں کا وظیفہ بھی مسح ہونا چاہیے۔

قلنا:

یہ نظر اور قیاس اس وقت درست ہوگا جب یہ قاعدہ کلیہ ہو کہ تیمم میں جن اعضاء کا حکم "لا إلى بدل" ہو تو پانی کے موجود ہونے کی صورت میں ان کا وظیفہ مسح ہوگا، حالانکہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں، اس لیے کہ تیمم للجنابۃ کی صورت میں "وجہ اور یدین" کے علاوہ تمام اعضاء کا حکم "لا إلى بدل" کی طرف لوٹتا ہے، حالانکہ پانی موجود ہونے کی صورت میں غسل کے اندر یہ تمام اعضاء دھوئے جاتے ہیں، کسی ایک کا بھی مسح نہیں کیا جاتا۔ اسی طرح تیمم میں اگرچہ پاؤں کا حکم "لا إلى بدل" کی طرف لوٹتا ہے، لیکن وضوء میں ان کا وظیفہ مسح نہیں، غسل ہی ہے۔

فائدہ:

"لا إلى بدل" کا مطلب یہ ہے کہ پانی کی عدمِ موجودگی کی صورت میں تیمم کرتے وقت اعضائے مغسولہ یعنی رأس اور قدم وغیرہ میں پانی کے بجائے کوئی اور بدل استعمال نہیں ہوگا اور نہ ہی ان اعضاء کو مٹی سے مسح کیا جائے گا، بلکہ ان میں کچھ بھی نہیں کیا جائے گا۔

باب الوضوء

هل يجب لكل صلاة أم لا؟

اس باب میں یہ مسئلہ بیان ہو رہا ہے کہ ہر نماز کے لیے نیا وضوء بنانا واجب ہے یا نہیں؟ خواہ وہ نماز پڑھنے والا پہلے سے باوضوء ہو یا بے وضوء۔ چنانچہ مسافر کے لیے ایک وضوء سے کئی نمازیں پڑھنا بالاتفاق درست ہے، ہر نماز کے لیے الگ وضوء بنانا واجب نہیں اور مقیم کے بارے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

شیعہ اور ظاہریہ کہتے ہیں کہ ہر نماز کے لیے الگ الگ وضوء بنانا واجب ہے۔" فذهب قوم إلى أنّ الحاضرين ... " سے یہی لوگ مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن سليمان بن بريدة،عن أبيه أن النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - كان يتوضّأ لكلّ صلاة ، فلمّا كان الفتح صلّى خمس صلوات بوضوء واحد .

استدلال:

اس حدیث میں " كان يتوضّأ لكلّ صلاة" کی تصریح ہے، یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے لیے نیا وضوء بنایا کرتے تھے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر نماز کے لیے الگ الگ وضوء بنانا واجب ہے۔

جواب:

اس حدیث میں " كان يتوضّأ لكلّ صلاة "نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے، جس سے صرف استحباب ثابت ہوتا تھا، فرضیت نہیں، خصوصا جب ایک ہی وضوء سے کئی نمازیں پڑھنا آپ علیہ السلام سے منقول ہوں جس کی واضح دلیل اس حدیث میں "صلى خمس صلوت بوضوء واحد " بھی ہے۔ لہذا ہر نماز کے لیے نیا وضوء بنانا مستحب تو ہے، مگر واجب نہیں۔

دلیل (۲):

دوسری دلیل یہ آیت ہے: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ...﴾ یعنی جب بھی تم نماز کے لیے تیار ہو جاؤ تو پہلے وضوء کرلو!

استدلال:

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تمام مؤمنین کو یہ حکم فرمایا ہے: "اے مؤمنو! جب بھی تم نماز کے لیے اٹھو تو پہلے وضوء بنایا کرو" اور قاعدہ یہ ہے کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے، لہذا اس آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر نماز کے لیے نیا وضوء بنانا واجب ہے۔

جواب:

یہ آیت بظاہر مطلق ہے، لیکن حقیقت میں یہ "وأنتم محدثون " کے ساتھ مقید ہے اور تقدیر عبارت یوں ہوگی (... إذا قمتم الى الصلاة [وأنتم محدثون] ...) یعنی جب تم بے وضوء ہو تو پہلے وضوء کرلو! کیونکہ اسی آیت میں وضوء کا حکم مسافر اور مقیم دونوں کے لیے ہے، حالانکہ

مسافر پر آپ کے ہاں بھی ہر نماز کے لیے وضوء واجب نہیں، بلکہ جب وہ بے وضوء ہو تب وضوء واجب ہوتا ہے، لہذا ماننا پڑے گا کہ مقیم پر بھی ہر نماز کے لیے وضوء واجب نہیں، بلکہ اس وقت واجب ہوگا جب وہ بے وضوء ہو۔ لہٰذا اگر کسی کا سابقہ وضوء ہو تو اس پر نیا وضوء بنانا واجب نہیں۔

دوسرا قول:

ائمہ اربعہ اور جمہور علمائے امت فرماتے ہیں کہ اگر نمازی باوضوء ہو تو ہر نماز کے لیے اس پر نیا وضوء بنانا واجب نہیں، البتہ مستحب ضرور ہے اور اگر نمازی بے وضوء ہو تو اس پر نیا وضوء بنانا واجب ہے۔ "وخالفهم في ذلك أكثر العلماء ... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن جابر بن عبدالله - رضي الله عنه - قال: ذهب رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - إلى امرأة من الأنصار ومعه أصحابه، فقربت لهم شاة مصلية فأكل وأكلنا، ثمّ حانت الظهر فتوضّأ وصلّى، ثمّ رجع إلى فضل طعامه فأكل - ثمّ حانت العصر فصلّى ولم يتوضّأ.

استدلال:

اس حدیث میں صراحتاً یہ منقول ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقیم ہونے کے باوجود ظہر اور عصر کی نماز ایک وضوء سے ادا فرمائی اور عصر کے لیے نیا وضوء نہیں بنایا، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر نماز کے لیے الگ وضوء بنانا واجب نہیں۔

دلیل (۲):

عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: أتي رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - بوضوء فتوضّأ منه. فقلت لأنس: أكان رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - يتوضّأ عند كلّ صلاة؟ قال: نعم! قلت: فأنتم؟ قال: كنّا نصلّي الصلوات بوضوء.

استدلال:

اس حدیث میں حضرت انس رضی اللہ عنہ نے تصریح فرمائی ہے کہ ہم ایک وضوء سے کئی نمازیں پڑھا کرتے تھے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کے لیے نیا وضوء بنانا امت پر فرض نہیں، بلکہ یہ صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہے۔

دلیل (۳) نظر اوّل:

علامہ طحاوی فرماتے ہیں کہ طہارات کی دو قسمیں ہیں: طہارت اکبر یعنی غسل اور طہارت

اصغر یعنی وضوء اور چونکہ طہارتِ اکبر بالاتفاق وقت گزرنے سے ختم نہیں ہوتی، بلکہ حدثِ اکبر یعنی جنابت اور احتلام وغیرہ سے ہی ختم ہوتی ہے، اس لیے اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ طہارتِ اصغر بھی وقت گزرنے سے ختم نہیں ہونی چاہیے، بلکہ حدثِ اصغر یعنی پیشاب، پاخانہ اور خروج ریح وغیرہ سے ہی ختم ہوگی، اور جب طہارت اصغر وقت گزرنے سے ختم نہیں ہوتی تو جب تک وہ طہارت باقی ہوتی ہے، اس وقت تک اسی سے نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں۔ لہذا ہر نماز کے لیے نیا وضوء بنانا واجب نہیں ہوگا۔

دلیل (٤) نظر دوم:

مسافر اور مقیم "طہارت کے وجوب" اور پھر "احداث سے طہارت کے زوال" میں برابر ہیں یعنی جن احداث کی وجہ سے مقیم پر جو طہارت لازم ہوتی ہے، انہیں احداث کی وجہ سے مسافر پر بھی وہی طہارت لازم ہوتی ہے اور جن چیزوں سے مقیم کی طہارت زائل ہوتی ہے، انہی چیزوں سے مسافر کی طہارت بھی زائل ہوتی ہے۔ چونکہ وقت نکلنے سے مسافر کی طہارت بالاتفاق زائل نہیں ہوتی، اس لیے اس پر قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ وقت نکلنے سے مقیم کی طہارت بھی زائل نہیں ہونی چاہیے لہذا جب سابقہ طہارت وقت گزرنے سے زائل نہیں ہوتی تو ہر نماز کے لیے نیا وضوء بنانا واجب نہیں۔

باب الرجل

يخرج من ذكره المذي، كيف يفعل ؟

لفظ "مَذْيٌ" میں فصیح لغت یہ ہے کہ "میم کا فتحہ، ذال کا سکون اور یا غیر مشدد" ہو البتہ ذال کا کسرہ اور یا کی تشدید بھی منقول ہے، یعنی "مَــذِيٌّ"۔ خروجِ مذی کے بعد صرف موضع نجاست کا دھونا ضروری ہے یا مذاکیر یعنی ذکر اور خصیتین کا دھونا بھی ضروری ہے؟ اس میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

علامہ اوزاعی اور بعض حنابلہ و مالکیہ کے ہاں جب مذی نکل جائے تو "ذکر اور انثیین" دونوں کا دھونا واجب ہے۔ "فذهب قوم إلى أنّ غسل المذاكير واجب..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (١):

عن رافع بن خديج - رضي الله عنه - أن عليًّا أمر عمارًا أن يسأل رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - عن المذي ؟ فقال : يغسل مذاكيره ويتوضّأ .

دلیل(۲) :

عن أبي عثمان أن سليمان الباهلي تزوج امرأة ...فيلاعبها فيمذي ' فسأل عن ذلك عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ فقال : إذا وجدت الماء فاغسل فرجك وانثييك ، وتوضأ وضوءك للصلاة .

استدلال:

پہلی دونوں حدیثوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اور دوسری حدیث میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تصریح فرمائی ہے کہ مذی نکلنے کے بعد مذاکیر یعنی '' ذکر اور انثیین'' دونوں دھوئے جائیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مذی نکلنے سے ان دونوں کا دھونا واجب ہے۔

جواب:

اس میں ''مذاکیر'' کے دھونے کا حکم وجوب شرعی کے طور پر نہیں ہے بلکہ صرف علاج کے طور پر ہے کہ پانی کی ٹھنڈک کی وجہ سے مذاکیر سکڑ جائیں اور مزید مذی آنا بند ہو جائے۔ لہٰذا اس سے وجوب شرعی پر استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

احناف، شوافع اور ایک روایت کے مطابق مالکیہ بھی یہ فرماتے ہیں کہ مذی نکلنے سے صرف اس جگہ کا دھونا واجب ہے جہاں مذی لگی ہوتی ہے۔ علامہ طحاوی کے قول: "وخالفهم في ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل(۱) :

عن عائش بن أنس ـ رضي الله عنه ـ قال: سمعت عليًا على المنبر، يقول : " كنت رجلا مذاء ، فأردت أن أسأل النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فاستحييت منه؛ لأنّ ابنته كانت تحتي ، فأمرت عمارًا ، فسأله ، فقال : " يكفي منه الوضوء " .

دلیل(۲) :

عن عليّ ـ رضي الله عنه ـ قال : كنت رجلا مذاء ، فسألت النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فقال : " إذا رأيت المذي فتوضّأ واغسل ذكرك ، وإذا رأيت المني فاغتسل " .

دلیل(۳):

عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال : هو المني والمذي والودي ، فأما المذي والودي فإنّه يغسل ذكره ويتوضّأ، وأما المني ففيه الغسل .

استدلال:

پہلی حدیث میں صرف یہ ہے کہ وضوء کافی ہے، دوسری اور تیسری میں وضوء کے ساتھ اس جگہ کے دھونے کا حکم بھی ہے جہاں مذی لگنے کا زیادہ احتمال ہوتا ہے۔ لہٰذا ان تینوں حدیثوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مذی نکلنے سے صرف وضوء اور اس جگہ کا دھونا واجب ہوگا جہاں مذی لگی ہوتی ہے۔

دلیل (٤) نظر:

مذی کا نکلنا حدث ہے اور احداث (یعنی پاخانہ، پیشاب اور خون وغیرہ) کی وجہ سے صرف وضوء اور اس جگہ کا دھونا واجب ہوتا ہے جہاں نجاست لگی ہوتی ہے۔ لہٰذا اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ مذی نکلنے سے بھی صرف وضوء اور اس جگہ کا دھونا واجب ہونا چاہیے جہاں نجاست لگی ہوتی ہے۔

باب حكم

المني هل هو طاهر أم نجس؟

انسان کی منی کے پاک اور ناپاک ہونے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ انسان کی منی پاک ہے اگر پانی میں گر جائے تو پانی بھی ناپاک نہیں ہوتا۔ یہی حضرات "فذهب الذاهبون إلى أن المني طاهر..." کا مصداق ہیں۔

دلیل (١):

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت : " كنت أفركه من ثوب رسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ " تعني المني .

دلیل (٢):

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت : كنت أفرك المني من ثوب رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ إذا كان يابسًا ، وأغسله إذ كان رطبًا .

استدلال:

دونوں حدیثوں میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے تصریح فرمائی ہے کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑوں سے (خشک) منی کو کھرچتی تھی، حالانکہ کھرچنے کے باوجود کچھ اجزاء کپڑے میں باقی رہ جاتے ہیں، مگر پھر بھی ان کپڑوں کو نہیں دھوتی تھیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ منی ناپاک نہیں، ورنہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ان کپڑوں کو ضرور دھولیا کرتیں اور یہ کھرچنا بھی صرف طبعی نفرت کے لیے ہوتا تھا۔

جواب (۱):

یہ احادیث ان کپڑوں کے بارے میں ہیں جو نیند کے لیے ہوا کرتے تھے اور نیند ناپاک کپڑوں میں بھی درست ہے نماز والے کپڑوں کے بارے میں نہیں لہذا مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔ اور اس کا قرینہ کہ یہ احادیث نیند کے کپڑوں کے بارے میں ہیں یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہے: "كان رسول الله۔ صلى الله عليه وسلم۔ لا يصلّي في لحف نسائه".

جواب (۲):

ان حدیثوں میں جہاں بھی "فرک" کا لفظ آیا ہے، اس سے مراد خشک منی کا کھرچنا ہے جس کی صریح دلیل دوسری حدیث میں "إذا كان يابسا" ہے اور خشک منی ناپاک ہونے کے باوجود ہمارے نزدیک کھرچنے سے پاک ہوجاتا ہے۔ لہٰذا ان حدیثوں سے منی کے پاک ہونے پر استدلال درست نہیں۔

دلیل (۳):

عن عائشة ــ رضي الله عنها۔ قالت: كنت أفرك المني من ثوب رسول الله۔ صلّى الله عليه وسلّم۔ يابسًا بأصابعي، ثمّ يصلّي فيه ولا يغسله.

استدلال:

اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے تصریح فرمائی ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑوں سے خشک منی کھرچتی تھیں اور پھر آپ علیہ السلام انہی کپڑوں میں نماز پڑھا کرتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ منی پاک ہے، کیونکہ اگر منی پاک نہ ہوتی تو ان کپڑوں میں آپ علیہ السلام نماز نہ پڑھتے۔

جواب:

اس حدیث میں صراحتاً خشک منی کھرچنے کا تذکرہ ہے اور خشک منی ناپاک ہونے کے

باوجود کھرچنے سے بھی وہ کپڑا پاک ہوجاتا ہے۔ بلکہ ہر ''ذی جرم خشک نجاست'' دھونے کے بغیر زائل کرنے سے بھی وہ چیز پاک ہوجاتی ہے جس پر نجاست لگی ہوئی ہو، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے : "إذا وطيء أحدكم الأذى بخفه أو بنعله فطهورهما التراب" لہٰذا اس حدیث سے منی کے پاک ہونے پر استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام مالک اور علامہ اوزاعی فرماتے ہیں کہ منی ناپاک ہے۔ "وخالفهم في ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

پھر امام مالک کے ہاں رطب اور یابس دونوں کا دھونا فرض ہے اور دھونے میں صرف "نضح" یعنی چھڑکنا بھی کافی ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ کے ہاں رطب کا دھونا فرض ہے اور یابس [ذی جرم] کے لیے کھرچنا بھی کافی ہے۔

دلیل (۱) :

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت : كنتُ أغسل المني من ثوب رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فيخرج إلى الصلاة وإن بقع الماء لفي ثوبه .

استدلال:

یہ حدیث منی کی ناپاک ہونے پر صراحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے، کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس میں تصریح فرمائی ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑوں سے منی دھولیا کرتی تھیں اور پھر جب آپ علیہ السلام نماز کے لیے نکلتے تھے تو پانی کے دھبے صاف نظر آتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ منی ناپاک ہے۔

دلیل (۲) :

عن معاوية بن أبي سفيان ـ رضي الله عنه ـ أنّه سأل أخته : أم حبيبة ـ رضي الله عنها ـ زوج النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ : هل كان النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يصلّي في الثوب الذي يضاجعكِ فيه ؟ فقالت: نعم ، إذا لم يصبه أذى .

استدلال:

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ جب کسی کپڑے کو اذی یعنی منی لگ جاتی تھی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس کپڑے میں نماز نہیں پڑھتے تھے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ منی ناپاک ہے، ورنہ اس کپڑے میں بھی نماز پڑھ لیتے جس کو منی لگی ہوتی تھی۔

دلیل مالک:

قالت عائشة ـ رضي الله عنها ـ في المني إذا أصاب الثوب : " إذا رأيته فاغسله ، وإن لم تره فانضحه " .

استدلال:

امام مالک اس حدیث سے دو باتوں پر استدلال کرتے ہیں: پہلی یہ کہ اس میں: " إذا رأيتـه فـاغسلـه " سے منی کا ناپاک ہونا ثابت ہوتا ہے اور دوسری یہ کہ اس میں " وإن لـم تـره فـانضحـه " (اگر منی نظر نہ آئے تو کپڑے پر پانی چھڑکاؤ) سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کپڑے کو پاک کرنے کے لیے " نضح " یعنی پانی چھڑکانا بھی کافی ہے۔

جواب:

" وإن لـم تـره فانضحه " سے اس بات پر استدلال درست نہیں کہ منی سے کپڑا پاک کرنے کے لیے پانی چھڑکانا بھی کافی ہے، کیونکہ نجاست جب یقین سے کسی کپڑے کو لگ جائے اور جگہ معلوم نہ ہو تو سارے کپڑے کا دھونا واجب ہوتا ہے، جبکہ یہاں پر یقین ہی نہیں؛ بلکہ منی لگنے کا صرف شک اور تردد ہے اور یہ چھڑکانا صرف اس شک اور تردد کو ختم کرنے کے لیے ہے۔

اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر اس روایت سے یہ ثابت بھی ہو جائے کہ منی سے کپڑوں کو پاک کرنے کے لیے " نضح " کافی ہے ، تو " نضح " سے " غسل " یعنی دھونا مراد ہے۔ لہٰذا دونوں صورتوں میں امام مالک کا استدلال درست نہیں۔

دلیل احناف:

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت : كنت أفرك المني من ثوب رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ إذا كان يابسًا وأغسله إذا كان رطبًا .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا تر منی کو دھولیا کرتی تھیں اور خشک منی کو کھرچ لیتی تھیں جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تر منی کا دھونا واجب ہے اور خشک منی کا کھرچنا بھی کافی ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ایسا نہ کرتیں۔

نظر:

ہر وہ چیز جس کا خروج حدث ہو، وہ چیز فی نفسہ ناپاک ہوتی ہے، جیسے: خون، پیشاب وغیرہ۔ اس پر قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ چونکہ خروجِ منی " أغلظ الأحداث " میں سے ہے

کیونکہ اس کی وجہ سے "اکبر الطھارات" غسل واجب ہوتا ہے، اس لیے فی نفسہ بھی منی " أغلظ النجاسات " میں سے ہونی چاہیے، لیکن مشقت کی وجہ سے کپڑے کو اس سے پاک کرنے کے لیے یہ آسانی دی گئی ہے کہ اگر خشک ہو تو کھرچنا بھی کافی ہے۔

فائدہ:

آج کل چونکہ منی بالکل رقیق اور پتلی ہوتی ہے، اس وجہ سے اگر خشک ہو تو بھی اس کا کھرچنا کافی نہیں، دھونا ضروری ہے۔

باب

الذي يجامع ولاينزل

اس مسئلے میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی ابتدائی دور میں اس طرح اختلاف رہا کہ حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق اور مہاجرین صحابہ رضی اللہ عنہم فرماتے تھے کہ التقائے ختانین سے غسل واجب ہوتا ہے۔ حضرت عثمان، حضرت علی اور انصار صحابہ رضی اللہ عنہم فرماتے تھے کہ انزال کے بغیر صرف التقائے ختانین سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ بعد میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس بات پر اجماع کرایا کہ صرف التقائے ختانین سے بھی غسل واجب ہوگا۔
بعد کے دور میں بھی دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

داود ظاہری، ہشام بن عروہ اور عطا بن رباح فرماتے ہیں کہ انزال کے بغیر صرف التقائے ختانین سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ یہی حضرات " فذهب قوم إلى أن من وطئ في الفرج ... " کا مصداق ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبيّ بن كعب - رضي الله عنه - أنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - قال: " ليس في الإكسال إلّا الطهور ". [أي الوضوء]

دلیل (۲):

عن أبيّ بن كعب - رضي الله عنه - قال: سألت رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - عن الرجل يجامع فيكسل ؟ قال: " يغسل ما أصابه ويتوضأ وضوءه للصلاة ".

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں تصریح ہے کہ ''اکسال'' یعنی ''التقائے ختانین بغیر انزال'' کی صورت میں صرف وضوء واجب ہوتا ہے، غسل نہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ صرف التقائے ختانین کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوتا۔

جواب:

یہ حدیثیں منسوخ ہیں، اور منسوخ حدیثوں سے استدلال درست نہیں۔ نسخ کی دلیل ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے: "إنما كان " الماء من الماء " في أول الإسلام، فلما أحكم الله الأمر، نهى عنه ".

دلیل (۳):

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: بعث رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - إلى رجل من الأنصار، فأبطأ. فقال: ما حبسك؟ قال: قلت: أصبت من أهلي، فلما جاء رسولك اغتسلت ولم أحدث شيئاً، فقال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم -: " الماء من الماء، والغسل على من أنزل ".

استدلال:

اس حدیث میں " الماء من الماء " کا مطلب یہ ہے کہ غسل کے لیے پانی کا استعمال اس وقت واجب ہوتا ہے جب منی کا پانی نکل جائے اور اگلے والے تشریحی جملے " والغسل على من أنزل " میں تصریح ہے کہ غسل صرف انزال کی صورت میں واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا بغیر انزال کے التقائے ختانین کی صورت میں غسل فرض نہیں ہے۔

جواب (۱):

یہ حدیث مطلقاً منسوخ ہے اور منسوخ حدیث سے استدلال درست نہیں۔ نسخ کی دلیل حضرت ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے: " جُعل الماء من الماء " رخصةً في أوّل الإسلام، ثمّ نهي عن ذلك وأُمر بالغسل " یعنی ابتدائے اسلام میں یہ رخصت تھی کہ جب تک منی نہ نکلی ہو، اس وقت تک غسل کرنے کی ضرورت نہیں تھی، لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہوا اور مطلق التقائے ختانین کی وجہ سے غسل واجب ہونے کا حکم صادر ہوا۔

جواب (۲):

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث صرف جماع کے بارے میں منسوخ ہے اور احتلام کے بارے میں باقی ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں : " الماء من الماء" إنما ذلك في الاحتلام إذا رأى أنه يجامع ثمّ لم ينزل فلا غسل عليه " یعنی خواب میں اگر احتلام ہو جائے اور حقیقت میں انزال نہ ہوا ہو تو غسل واجب نہیں۔ لہذا اس سے جماع کے بارے میں استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ انزال کے بغیر بھی التقائے ختانین سے غسل واجب ہوتا ہے۔ " وخالفهم في ذلك آخرون..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن عائشة - رضي الله عنها - أنّها سُئلت عن الرجل يجامع فلا ينزل، فقالت: فعلته أنا ورسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - فاغتسلنا منه جميعاً.

دلیل (۲):

عن عائشة رضي الله عنها - قالت: قال رسول الله - صلّى الله عليه وسلم -: " إذا قعد بين شعبها الأربع، ثمّ ألزق الختان الختان، فقد وجب الغسل ".

دلیل (۳):

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم -: " إذا قعد بين شعبها الأربع ثمّ اجتهد، فقد وجب الغسل ".

استدلال:

پہلی حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنا اور آپ علیہ السلام کا عمل اس طرح نقل فرمایا ہے کہ ہم صرف التقائے ختانین کی وجہ سے بھی غسل کیا کرتے تھے۔ دوسری اور تیسری حدیثوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ التقائے ختانین کی وجہ سے غسل واجب ہوتا ہے۔ لہذا ان روایات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صرف التقائے ختانین کی وجہ سے بھی غسل واجب ہوتا ہے اگرچہ انزال نہ ہوا ہو۔

دلیل (٤) اجماع:

عن عبيد الله بن عدی قال: تذاكر أصحاب رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - عند عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - الغسل من الجنابة؟ فقال بعضهم:

إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل ،وقال بعضهم : إنما الماء من الماء ... فأرسل عمر ۔ رضي اللّٰه عنه۔ بمشاورة عليّ ۔ رضي اللّٰه عنه۔ إلى أم المؤمنين عائشة ۔ رضي اللّٰه عنها۔ فقالت: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل. فقال عمر ۔ رضي اللّٰه عنه۔ عند ذلك :لاأسمع أحدايقول ۔"الماء من الماء "إلا جعلته نكالا " وفي رواية : لاأعلم أحدًا فعله ثمّ لم يغتسل إلّا جعلته نكالاً ".

استدلال:

اس روایت میں تصریح ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب یہ اعلان فرمایا کہ جس نے صرف التقائے ختانین کی وجہ سے غسل نہ کیا تو میں اسے نشانِ عبرت بنادوں گا، اس پر تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا اور کسی ایک نے بھی اس سے اختلاف نہیں کیا جس سے یہ ثابت ہوتا کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا اس بات پر اجماع منعقد ہوا ہے کہ صرف التقائے ختانین کی وجہ سے بھی غسل واجب ہوتا ہے۔

دلیل (۵) نظر:

" جماع مع الإنزال " " أغلظ الأحداث " میں سے ہے، یعنی اس کی وجہ سے غسل واجب ہوتا ہے اور " جماع بغير الإنزال " میں اختلاف ہے۔ جبکہ " جماع مع الإنزال " اور " جماع بغير الإنزال " آٹھ (۸) احکام میں شریک اور تساوی ہیں:

(۱) جماع کی دونوں صورتوں میں، یعنی چاہے انزال ہو یا نہ ہو، روزہ ٹوٹنے کے بعد قضاء اور کفارہ واجب ہوتا ہے۔

(۲) دونوں صورتوں میں حج فاسد ہونے کے بعد قضاء اور دم واجب ہے۔

(۳) حج اور روزہ کی حالت میں دونوں صورتیں "في مادون الفرج" حرام ہیں۔

(٤) عورت کے ساتھ زنا کرنے سے دونوں صورتوں میں حد واجب ہوتی ہے۔

(۵) عورت کے ساتھ زنا بالشبہہ کرنے سے دونوں صورتوں میں حد نہیں، صرف مہر واجب ہوتا ہے۔

(٦) " وطيء فيما دون الفرج ......بدون شبهة" کی وجہ سے دونوں صورتوں میں حد اور مہر نہیں، صرف تعزیر واجب ہوتی ہے۔

(۷) بیوی کے ساتھ صرف " جماع في الفرج " کرنے کے بعد طلاق دینے کی وجہ سے دونوں صورتوں میں مہر اور عدت واجب ہوتی ہے اور زوجِ اوّل کے لیے بھی عورت حلال ہوجاتی ہے۔

(۸) بیوی کے ساتھ صرف " جماع في ما دون الفرج " کے بعد طلاق دینے کی وجہ سے دونوں صورتوں میں نصف مہر یا متعہ واجب ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ " جماع مع الإنزال " اور " جماع بغير الإنزال " آٹھ (۸) احکام میں شریک اور متساوی ہیں، ان احکام پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ غسل کے واجب ہونے اور نہ ہونے میں بھی دونوں شریک اور متساوی ہونے چاہییں اور انزال کی صورت میں چونکہ بالاتفاق غسل واجب ہوتا ہے، اس لیے " جماع بغير الإنزال " سے بھی غسل واجب ہونا چاہیے تاکہ دونوں کا حکم ایک ہوجائے۔

حجۃ اُخریٰ:

اگر کسی مرد اور عورت کا التقائے ختانین ہوجائے تو مذکورہ بالا آٹھ احکام واجب ہوجاتے ہیں اب اگر التقائے ختانین کے بعد انزال بھی ہوجائے تو اس سے کوئی نیا حکم واجب نہیں ہوتا، مثلاً: اگر کسی مرد نے زنا کرتے ہوئے کسی عورت کے ساتھ التقائے ختانین کیا تو حد واجب ہوجاتی ہے، اب اگر التقائے ختانین کے بعد انزال بھی ہوجائے تو اس سے دوسری حد واجب نہیں ہوتی۔ یا اگر کسی نے شبہہ کی وجہ سے جماع کرتے ہوئے التقائے ختانین کیا تو مہر واجب ہوجاتا ہے، اب اگر اس کے بعد انزال بھی ہوجائے تو اس سے نیا مہر واجب نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ کہ جب التقائے ختانین کے بعد انزال مؤخر ہوجائے تو حد، مہر اور دوسری چیزوں کے واجب ہونے کا تعلق صرف التقائے ختانین کے ساتھ ہوتا ہے، انزال پر موقوف نہیں ہوتا۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ غسل کا تعلق بھی صرف التقائے ختانین کے ساتھ ہونا چاہیے انزال پر موقوف نہیں ہونا چاہیے، لہذا انزال ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں صرف التقائے ختانین کی وجہ سے بھی غسل واجب ہونا چاہیے۔

حجۃ اُخریٰ:

" جماع مع الإنزال " کی صورت میں مرد اور عورت دونوں کا حکم ایک جیسا ہوتا ہے، یعنی دونوں پر غسل واجب ہوتا ہے۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ " جماع بغير الإنزال " کی صورت میں بھی مرد اور عورت دونوں کا حکم ایک جیسا ہونا چاہیے اور چونکہ انزال نہ ہونے کی صورت میں عورتوں پر بالاتفاق غسل واجب ہوتا ہے، اس لیے اسی صورت میں مردوں پر بھی غسل واجب ہونا چاہیے تاکہ اس صورت میں بھی دونوں کا حکم ایک جیسا ہوجائے۔

باب

أكل ما غيّرت النارهل يوجب الوضوء أم لا ؟

اس مسئلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

حسن بصری اور علامہ زہری سے منقول ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کھانے کی وجہ سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے، لہٰذا نیا وضوء بنانا واجب ہوگا۔ امام احمد اور علامہ اسحاق سے بھی ایک روایت یہی منقول ہے۔ " فذهب قوم إلى الوضوء، مما غيرت النار ... "کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي طلحة ۔ رضي الله عنه۔ عن رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم۔ أنه أكل ثور إقط، فتوضأ منه. قال عمرو: والثور: القطعة (پنیر کا ٹکڑا)

دلیل (۲):

عن زيد بن ثابت ۔ رضي الله عنه۔ قال: قال رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم۔: " توضّؤوا مما غيّرت النار! " .

دلیل (۳):

عن أبي هريرة ۔ رضي الله عنه ۔ قال: قال رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم۔: " توضّؤوا مما غيّرت النار، ولو من ثور إقط" .

استدلال:

پہلی حدیث میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پنیر کا ٹکڑا کھایا اور اس کے بعد وضوء بنایا، دوسری اور تیسری حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضوء بنایا کرو! آخری حدیث میں یہ ہے کہ جس نے گوشت کھایا، وہ وضوء بنالے! اور ظاہر ہے کہ گوشت آگ سے پکنے کے بعد کھایا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان تمام احادیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سابقہ وضوء ٹوٹ گیا ہے، ورنہ دوبارہ وضوء کرنا لازم اور ضروری نہ ہوتا۔

جواب (۱):

ان تینوں حدیثوں میں "وضوء" سے مراد "وضوءِ لغوی" یعنی ہاتھ منہ دھونا ہے۔ لہٰذا ان

روایات سے وضوءِ شرعی کے لازم ہونے پر استدلال درست نہیں جس سے پھر یہ ثابت ہو جائے کہ سابقہ وضوء ٹوٹ گیا ہے۔

جواب (۲) :

یہ روایات منسوخ ہو چکی ہیں، اس لیے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: " کان آخر الأمرين من رسول الله -صلّى الله عليه و سلّم- ترك الوضوء مما مست النار" یعنی ابتدائے اسلام میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم " ما مسّت النار" کھانے کی وجہ سے وضوء فرمایا کرتے تھے، لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہوا جس کے بعد آپ علیہ السلام " ما مسّت النار" کھانے کی وجہ سے وضوء نہیں بنایا کرتے تھے۔

دوسرا قول:

ائمہ ثلاثہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کھانے سے وضوء نہیں ٹوٹتا اور نہ ہی نیا وضوء بنانا واجب ہوتا ہے۔

دلیل (۱) :

عن عبد الله بن عباس -رضي الله عنهما- أن رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- أكل كتف شاة، ثمّ صلّى ولم يتوضّأ .

دلیل (۲):

عن أم سلمة -رضي الله عنها- أنّ رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- خرج إلى الصلاة، فنشلت له كتفًا فأكل منها، ثمّ خرج فصلّى ولم يتوضّأ .

دلیل (۳):

عن جابر -رضي الله عنه- قال: دعتنا امرأة من الأنصار، فذبحت لنا شاة ورشت لنا صورا، فدعا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بالطهور، فأكلنا، ثم صلى ولم يتوضأ .

دلیل (٤):

عن أم حكيم -رضي الله عنها- قالت: دخل عليّ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فأكل كتفا، فآذنه بلال بالأذان، فصلى ولم يتوضأ .

دلیل (۵):

عن عبد الله بن الحارث، قال: أكلنا مع رسول الله -صلى الله عليه

وسلم ـ طعاما في المسجد قد شوي ، ثم أقيمت الصلاة ، فمسحنا أيدينا بالحصباء ، ثم قمنا نصلي ولم نتوضأ .

استدلال:

ان تمام روایات میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آگ سے پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد نیا وضوء بنانے کے بغیر نماز پڑھائی تھی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ "ما مست النار" کھانے کی وجہ سے وضوء نہیں ٹوٹتا، ورنہ آپ علیہ السلام ضرور نیا وضوء بنا لیتے !۔

دلیل (٦) :

عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال : لأن أتوضأ من الكلمة المنتنة أحب إلي من أن أتوضأ من اللقمة الطيبة .

استدلال:

یعنی "لقمہ طیبہ" کے بجائے تو "بدبودار کلمہ" کی وجہ سے وضوء ٹوٹنا چاہیے، حالانکہ بدبودار کلمہ کے بعد بالاتفاق وضوء نہیں اور نہ ہی اس سے وضوء ٹوٹتا ہے۔ لہٰذا لقمہ طیبہ کھانے کی وجہ سے بھی وضوء نہیں ٹوٹنا چاہیے۔

دلیل (٧) نظر:

آگ پر پکنے سے پہلے ان تمام چیزوں کو کھانے کی وجہ سے وضوء نہیں ٹوٹتا اور حال یہ ہے کہ آگ کسی چیز کو "طہور" سے "حدث" کی طرف منتقل نہیں کرتی، جیسا کہ پانی کو اگر آگ پر گرم کیا جائے تو پانی کی طہارت جس طرح پہلے تھی، اسی طرح باقی رہتی ہے۔ لہٰذا اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ کھانے کی تمام چیزیں آگ پر پکنے کے بعد بھی اسی طرح طہارت پر باقی رہنی چاہییں جس طرح آگ پر پکنے سے پہلے تھیں اور آگ پر پکنے سے پہلے ان کے کھانے سے چونکہ وضوء نہیں ٹوٹتا، اس لیے آگ پر پکنے کے بعد بھی ان کے کھانے سے وضوء نہیں ٹوٹنا چاہیے۔

فصل

في لحم الإبل هل ينقض الوضوء أم لا؟

اس مسئلے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ اونٹ کے گوشت کھانے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔

اور نیا وضوء بنانا واجب ہوتا ہے۔ یہی لوگ "وقد فرق قوم بين لحوم الغنم ولحوم الإبل ... " کا مصداق ہیں۔

دلیل:

عن جابر بن سمرة ـ رضي الله عنه ـ قال: "سُئِل رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أنتوضّأ من لحوم الإبل؟ قال: نعم، قيل: أنتوضّأ من لحوم الغنم؟ قال: لا!"۔

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ اونٹ کے گوشت کھانے کی وجہ سے وضوء بنانا لازم ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اونٹ کے گوشت کھانے سے سابقہ وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔

جواب:

اس روایت میں وضوء سے وضوءِ لغوی یعنی ہاتھ منہ دھونا مراد ہے۔ لہٰذا اس سے وضوء شرعی پر استدلال درست نہیں۔ البتہ ابل اور غنم میں فرق اس لیے کیا گیا ہے کہ اونٹ کے گوشت میں چربی زیادہ ہونے کی وجہ سے ہاتھ پر چربی جم جاتی ہے اور اس میں بدبو بھی ہوتی ہے اور بکری کے گوشت میں یہ دونوں چیزیں نہیں ہوتیں۔

دوسرا قول:

ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ اونٹ کا گوشت ناقضِ وضوء نہیں اور نہ ہی اس کے کھانے کی وجہ سے وضوء شرعی بنانا واجب ہے۔ "وخالفهم في ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

سابقہ تمام وہ حدیثیں جن میں "ما مسّت النار" کھانے کے بعد وضوء نہ کرنے کا ذکر ہے اور چونکہ یہ روایات عام ہیں، اس لیے ان میں "لحم الإبل" بھی داخل ہے۔ لہٰذا جس طرح بکری کے گوشت کھانے کی وجہ سے نیا وضوء بنانا لازم نہیں، اسی طرح اونٹ کے گوشت کھانے کی وجہ سے بھی نیا وضوء بنانا لازم نہیں۔

دلیل (۲) نظر:

ابل اور غنم "تین چیزوں میں ایک ہی طرح کا حکم رکھتے ہیں" یعنی دونوں کا فروخت کرنا جائز ہے، دونوں کا دودھ پینا جائز ہے اور دونوں کا گوشت پاک ہے۔ ان پر نظر اور قیاس

کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں کے گوشت کھانے کا حکم بھی ایک جیسا ہونا چاہیے اور بکری کا گوشت کھانا چونکہ بالاتفاق ناقض وضوء نہیں، اس لیے اونٹ کا گوشت کھانا بھی ناقض وضوء نہیں ہونا چاہیے تاکہ وضوء کے بارے میں بھی دونوں کا حکم ایک جیسا ہو۔ لہٰذا اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضوء بنانا واجب نہیں۔

باب مسّ

الفرج، هل يجب فيه الوضوء أم لا ؟

اس مسئلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام احمد، علامہ اسحاق اور امام مالک فرماتے ہیں کہ مسّ ذکر کی وجہ سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ ان حضرات سے مختلف روایات منقول ہیں: بعض حضرات مطلقاً مس ذکر سے وضوء ٹوٹ جانے کے قائل ہیں اور بعض حضرات باطنِ کف اور لذت کی شرط لگاتے ہیں، بعض حضرات عمداً کی قید لگاتے ہیں، جبکہ بعض حضرات عدمِ حائل کی شرط لگاتے ہیں۔ یہی لوگ " فذهب قوم إلى هذا الأثر ... " کا مصداق ہیں۔

دلیل (۱):

عن بسرة بنت صفوان ـ رضي الله عنها ـ أنها قالت: " سمعت رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يأمر بالوضوء من مسّ الفرج ".

استدلال:

اس حدیث میں مس ذکر کی وجہ سے " أمر بالوضوء " کی تصریح ہے اور امر وجوب کے لیے آتا ہے۔ لہٰذا مسِ ذکر کے بعد وضوء بنانا واجب ہے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مس ذکر کی وجہ سے سابقہ وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

جواب (۱):

حضرت بسرہ رضی اللہ عنہا کی روایت دو وجہ سے کمزور ہے: پہلی یہ کہ جب مروان نے اس حدیث کو حضرت عروہ رضی اللہ عنہ کے سامنے بیان کیا انہوں نے سر تک نہ اٹھایا، کیونکہ حضرت بسرہ ان کے ہاں ان راویوں میں سے ہے جن کی روایت قابل قبول نہیں ہے، چنانچہ حضرت ربیعہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: " إن بسرة لو شهدت على هذه النعل لما أجزت شهادتها ".

دوسری یہ کہ حضرت عروۃ رضی اللہ عنہ نے اس لیے سر تک نہ اٹھایا کہ مروان ان کے ہاں مقبول راوی نہیں تھا اور مروان کا سپاہی جو اسی وقت حضرت بسرہ رضی اللہ عنہا سے پوچھ کر آیا تھا، اس سے بھی زیادہ کمزور تھا۔ لہٰذا ان وجوہات کے بعد اب یہ روایت قابل استدلال نہیں۔

جواب (۲):

یہ حدیث زہری نے حضرت عروۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ ان دونوں کے درمیان عبداللہ بن ابوبکر یا ابوبکر بن محمد ہیں لہذا یہ روایت مدلس ہے جس سے استدلال درست نہیں۔ مزید عبداللہ بن ابوبکر ضعیف بھی ہے۔

دلیل (۲):

عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قال: " من أفضى بيده إلى ذكره ليس بينهما ستر ولا حجاب، فليتوضّأ " .

دلیل (۳):

عن مكحول عن عنبسة عن أم حبيبة ـ رضى الله عنها ـ زوج النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ يقول: "من مس فرجه فليتوضأ".

دلیل (٤):

عن عمرو بن شعيت عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أيما رجل مس فرجه، فليتوضأ، وأيما امرأة مست فرجها فلتتوضأ".

استدلال:

ان تمام احادیثوں میں مسِ ذکر کے بعد وضوء کرنے کا امر ہے اور امر وجوب کے لیے آتا ہے۔ لہٰذا مسِ ذکر کے بعد وضوء بنانا واجب ہے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے سابقہ وضوء ٹوٹ جاتا ہے، ورنہ وضوء بنانا واجب نہ ہوتا۔

جواب:

پہلی حدیث کی سند میں "یـزیـد" منکر الحدیث ہے، دوسری حدیث میں مکحول کا سماع عنبسہ سے اور تیسری میں عمرو بن شعیب کا سماع اپنے باپ سے ثابت نہیں، لہذا یہ دونوں حدیثیں منقطع ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ منکر الحدیث کی روایت اور منقطع حدیث سے استدلال درست نہیں۔ لہٰذا یہ احادیث قابلِ استدلال نہیں۔

مشترک جواب:

ان تمام احادیث میں وضوء کا امر استحباب پر محمول ہے۔ لہٰذا وجوب شرعی پر ان روایات سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام ابو حنیفہ، علامہ ثوری اور علامہ نخعی فرماتے ہیں کہ مس ذکر کی وجہ سے سابقہ وضوء نہیں ٹوٹتا اور نہ ہی نیا وضوء بنانا واجب ہوتا ہے۔

دلیل (۱):

عن قیس بن طلق، عن طلق بن علي -رضي الله عنه- : أنه سأل النبيّ -صلّى الله عليه وسلّم- أفي مس الذكر وضوء؟ قال: لا.

دلیل (۲):

عن قيس بن طلق عن أبيه عن النبيّ -صلّى الله عليه وسلّم- أنه سأله رجل، فقال: يا نبي الله! ما ترى في مسّ الرجل ذكره بعد ما توضّأ؟ فقال النبي -صلّى الله عليه وسلّم-: "هل هو إلّا بضعة منك أو مضغة منك".

استدلال:

پہلی حدیث میں مسِ ذکر کے بعد عدمِ وضوء کی تصریح ہے، جبکہ دوسری حدیث میں "ذکر" کو جسم کے دوسرے اعضاء کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور دوسرے اعضاء کے مس کی وجہ سے وضوء نہیں ٹوٹتا اور نہ ہی نیا وضوء کرنا واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا مسِ ذکر کی وجہ سے بھی وضوء نہیں ٹوٹنا چاہیے اور نہ ہی نیا وضوء بنانا واجب ہونا چاہیے۔

دلیل (۳) نظر:

" مس الذكر بظهر الكف يا بالذراعين " سے سابقہ وضوء نہیں ٹوٹتا اور نہ ہی نیا وضوء بنانا واجب ہوتا ہے۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ "مس الذكر بباطن الكف" سے بھی سابقہ وضوء نہیں ٹوٹنا چاہیے! اور نہ ہی اس کی وجہ سے نیا وضوء بنانا واجب ہونا چاہیے!

اس طرح بھی کہا جاتا ہے کہ اگر "ذکر" فخذ سے لگ جائے تو وضوء واجب نہیں ہوتا حالانکہ "فخذ" عورت ہے۔ لہٰذا اور جب "فخذ" کے ساتھ لگنے سے وضوء نہیں ٹوٹتا تو ہاتھ کے ساتھ لگنے کی وجہ سے بطریقہ اولیٰ وضوء واجب نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ ہاتھ عورت نہیں۔ پس نظر سے بھی یہ ثابت ہوا کہ مسِ ذکر ناقضِ وضوء نہیں اور نہ ہی اس کی وجہ سے نیا وضوء بنانا واجب ہے۔

باب

مسح الخفین کم وقته للمقیم والمسافر؟

اس مسئلے میں دو قول ہیں۔

پہلا قول:

امام مالک اور علامہ اوزاعی فرماتے ہیں کہ موزوں پر مسح کرنے کے لیے کوئی مدت متعین نہیں، بلکہ جب تک کرنا چاہے کر سکتا ہے۔ " فذهب قوم إلى هذا الأثر ... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي عمارة ـ رضي الله عنه ـ : أنه قال :يا رسول الله ـ أمسح على الخفين ؟قال نعم ! قال :يوما يا رسول الله ! قال : نعم او يومين .قال : ويومين يا رسول الله ! قال نعم ! وثلاثا .قال :وثلاثا يا رسول الله ! ـ قال :نعم حتى بلغ سبعاً، ثمّ قال :" امسح مابدا لك " .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی بن عمارہ رضی اللہ عنہ کو یہ فرمایا تھا کہ سات دن تک موزوں کا مسح کیا کرو! اور آخر میں یہ فرمایا تھا کہ جب تک تم چاہو، مسح کرتے رہا کرو! جس سے معلوم ہوتا ہے کہ موزوں پر مسح کرنے کے لیے کوئی مدت متعین نہیں۔

جواب:

موزوں پر مسح کرنے کی مدت کی تحدید پر متواتر روایات منقول ہیں، ان متواتر روایات کے مقابلے میں اس روایت سے استدلال درست نہیں ہے۔

دلیل (۲):

عن عقبة بن عامر ـ رضي الله عنه ـ قال :أبردت من الشام إلى عمر بن الخطاب ، فخرجت من الشام يوم الجمعة ودخلت المدينة يوم الجمعة ، فدخلت على عمر ـ وعليّ خفّان جرمقانيان ـ فقال لي : متى عهدك يا عقبة ! بخلع خفّيك ؟ فقلت : لبستهما يوم الجمعة وهذه الجمعة . فقال لي : أصبت السنة .

استدلال:

اس روایت میں یہ تصریح ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک جمعے سے دوسرے جمعے

تک مسح کرنے کو سنت قرار دیا تھا، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ موزوں پر مسح کرنے کے لیے تین دن کی توقیت نہیں ہے اور "سنت" کے لفظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے لیا ہے۔

جواب (۱):

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے خود موزوں پر مسح کرنے کی مدت مسافر کے لیے تین دن تین رات اور مقیم کے لیے ایک دن ایک رات مروی ہے۔ لہٰذا اُس کے اِس قول کو عدم توقیت پر محمول کرنا درست نہیں، بلکہ اس روایت کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ ایک جمعے سے دوسرے جمعے تک مسح کرتے رہے، لیکن ہر تین دن کے بعد موزے اتار کر پاؤں دھوتے رہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی کو سنت قرار دیا تھا۔ لہٰذا اس روایت سے عدمِ توقیت ثابت نہیں ہوتی۔

جواب (۲):

ایک جواب یہ بھی ہے کہ حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ ایسے راستے سے آیا ہوا تھا جہاں پانی بالکل نہیں تھا اور وہ پورے راستے میں وضوء کے بجائے پورا ہفتہ تیمم کرتے رہے اور تیمم کی صورت میں پاؤں پر مسح کرنا ہی نہیں، اس لیے وہ پورا ہفتہ موزے پہنے ہوئے تھے۔ لہٰذا اس صورت میں بھی یہ روایت عدمِ توقیت پر دلالت نہیں کرتی۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ مسافر کے لیے تین دن تین رات تک اور مقیم کے لیے ایک دن ایک رات تک موزوں پر مسح کرنا درست ہے، اس سے زائد تک درست نہیں۔ علامہ طحاوی کے قول: "وخالفهم في ذلك آخرون..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن عليّ ـ رضي الله عنه ـ قال: جعل رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ ثلاثة أيام ولياليهنّ للمسافر، ويومًا وليلةً للمقيم يعني المسح على الخفين.

دلیل (۲):

عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال: جاء صفوان بن عسال إلى

رسـول الـلّٰـه ـ صلّى اللّٰه عليه وسلّم ـ فقال : يا رسول اللّٰه ! إني أسافر بين مكّة والـمـديـنة ، فـأفتني عن المسح على الخفين ، فقال : " ثلاثة أيام للمسافر ويوم وليلة للمقيم " .

استدلال:

ان تینوں روایات میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کرنے کی مدت مسافر کے لیے تین دن تین رات اور مقیم کے لیے ایک دن ایک رات مقرر فرمائی ہے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ موزوں پر مسح کرنا مذکورہ مدت کے ساتھ موقّت ہے، اس سے زائد مدت تک درست نہیں۔

باب ذكر

الجنب والحائض والذى ليس على وضوء ،وقراء تهم القرآن

اس مسئلے میں تین اقوال مشہور ہیں:

پہلا قول:

حسن بصری اور حضرت مجاہد فرماتے ہیں کہ " ذکر، تلاوت اور سلام کا جواب" تینوں چیزیں بغیر وضوء کے جائز نہیں ہیں، بلکہ ان چیزوں کے لیے نماز والی طہارت کا حاصل کرنا ضروری ہے۔ " فذهب قوم إلى هذا ... "کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

عن المهاجر بن قنفذ ـ رضي اللّٰه عنه ـ أنّه سلّم على رسول اللّٰه ـ صلّى اللّٰه عليه وسلّم ـ وهو يتوضّأ ،فلم يردّ عليه ، فلمّا فرغ من وضوء ه ، قال : " إنّه لـم يـمـنعني أن أردّ عليك ، إلّا أنّي كرهت أن أذكر اللّٰه ـ عزّوجلّ ـ إلّا على طهارة " .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کا جواب بغیر وضوء کے نہیں دیا تھا، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بغیر وضوء کے سلام کا جواب دینا جائز نہیں، ورنہ اگر جائز ہوتا تو آپ علیہ السلام جواب ضرور دے دیتے اور سلام کا جواب بھی ایک قسم کا ذکر ہی ہے، اس لیے سلام کی طرح دوسرے اذکار بھی وضوء کے بغیر جائز نہیں۔

جواب:

یہ حدیث ابتدائے اسلام میں معمول بہ تھی، بعد میں منسوخ ہوئی اور دلیلِ نسخ یہ ہے کہ عبد اللہ بن علقمہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ إذا أهراق الماء، إنّما نكلّمه فلا يكلّمنا، ونسلّم عليه فلا يردّ علينا حتى نزلت: ﴿ يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة ...... ﴾ اور منسوخ حدیث سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام حمید اور بعض اہل حدیث فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا تینوں چیزوں کے لیے وضوء کرنا واجب ہے، البتہ سلام کا جواب پانی کے موجود ہونے کے باوجود تیمم کر کے بھی دیا جا سکتا ہے، کیونکہ وضوء کرتے کرتے سلام کرنے والا سامنے سے غائب ہو سکتا ہے اور جواب دینا رہ جائے گا جس کی تلافی بھی ممکن نہیں۔ "وخالفهم في ذلك آخرون..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: مرّ رجل على رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ في سكّة وقد خرج من غائط أو بول، فسلّم عليه، فلم يردّ عليه السلام حتى كاد الرجل أن يتوارى في السكة، فضرب بيده على الحائط فتيمّم... ثمّ ردّ عليه السلام، وقال: "أما إنّه لم يمنعني أن أردّ عليك السلام إلّا أنّي كنت لست بطاهر".

دلیل (۲):

عن نافع عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ: أن رجلاً سلّم على النبيّ ـ صلى الله عليه وسلم ـ وهو يبول، فلم يردّ عليه حتى أتى حائطاً، فتيمّم [ثم ردّ عليه السلام].

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل مبارک سے صراحتاً یہ ثابت ہوتا ہے کہ سلام کا جواب تیمم کر کے بھی دیا جا سکتا ہے، جبکہ پہلی حدیث کا باقی حصہ یعنی "أما إنّه لم يمنعني..." اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ طہارت کے بغیر سلام کا جواب دینا، اسی طرح قرآن مجید کی تلاوت کرنا اور دوسرے اذکار وغیرہ درست نہیں۔

جواب:

یہ دونوں حدیثیں منسوخ ہیں، اس لیے کہ ان کے راوی حضرت ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بغیر وضوء کے تلاوت قرآن مروی ہے، چنانچہ سعید بن جبیر فرماتے ہیں: کـان ابـن عبـاس وابـن عمر يقرآن القرآن وهما على غير وضوء .اس طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے دوسری روایت میں منقول ہے: أنّ رسـول الـلّـه ـ صلّى الله عـليـه وسلّم ـ خرج من الخلاء، فطعم فقيل له: ألا تتوضّأ؟ فقال: "إنّي لا أريد أن أصلّي فـأتـوضّـأ" . یعنی "وضوء صرف نماز کے لیے ضروری ہے" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا حدیث منسوخ ہے۔

تیسرا قول:

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ سابقہ تینوں چیزیں تمام حالات میں (یعنی چاہے وضوء ہو یا نہ ہو جنابت یا حیض کی حالت ہو یا نہ ہو) جائز ہیں، البتہ جنب اور حائضہ کے لیے بارادۂ تلاوت قران کریم کی ایک آیتِ کاملہ یا اس سے زیادہ پڑھنا جائز نہیں دوسرے "وخالفهم في ذلك آخرون ...." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عـن عـلـيّ ـ رضـي الـلّه عنه ـ قال: كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يخرج من الخلاء، فيقرئنا القرآن ويأكل معنا اللحم ولم يكن يحجزه عن ذلك شيء ليس الجنابة .

وفـي رواية: كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يقضي حاجته فيقرأ القرآن .

وفـي رواية: كـان رسـول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يقرأ [وفي رواية أخرى "يعلمنا"] القرآن على كلّ حال إلّا الجنابة .

دلیل (۲):

عـن عـائشة ـ رضـي الله عـنها ـ قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ يذكر الله على كل أحيانه .

دلیل (۳):

عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه

وسلّم۔ : "لا يقرأ الجنب ولا الحائض القرآن" .

استدلال:

پہلی حدیث میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جنابت کے علاوہ تمام حالات میں قرآنِ کریم کی تلاوت فرمایا کرتے تھے، دوسری حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی تصریح فرمائی ہے کہ آپ علیہ السلام تمام حالات [طہارت، حدث اصغر اور حدث اکبر کی حالت] میں اللہ تبارک وتعالی کا ذکر فرماتے ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ذکر کرنا اور سلام کا جواب دینا تمام حالات میں جائز ہے۔ تیسری حدیث میں چونکہ آپ علیہ السلام نے جنب اور حائضہ کو قرآن کریم کی تلاوت سے منع فرمایا ہے، سا لیے ان دونوں کے لیے قرآن کریم کی تلاوت کرنا جائز نہیں جنب اور حائضہ کے لیے چونکہ صرف قرآن کریم کی تلاوت کرنا ممنوع ہے، اس لیے ان کے لیے بھی ذکر کرنا اور سلام کا جواب دینا جائز ہوگا۔

باب حکم بول

الغلام والجارية قبل ان ياكلا الطعام

اس مسئلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

علامہ داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ بول غلام پاک ہے۔ "فذهب قوم إلى التفريق ..." کے مصداق داؤد ظاہری ہے۔

دلیل (۱):

عن عليّ - رضي الله عنه - عن النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - أنّه قال في الرضيع : "يغسل بول الجارية وينضح بول الغلام" .

دلیل (۲):

عن لبابة بنت الحارث - رضي الله عنه - أنّ الحسين بن عليّ - رضي الله عنه - بال على النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - فقلت أعطني ثوبك أغسله . فقال : "إنّما يغسل من الأنثى وينضح من بول الذكر" .

دلیل (۳):

عن أم قيس أنها أتت بابن لها لم يأكل الطعام إلى رسول الله - صلى

اللّٰہ علیہ وسلم۔ فأجلسہ رسول اللّٰہ ۔ صلی اللّٰہ علیہ وسلم۔ فی حجرہ ، فبال علی ثوبہ فدعا بماء فنضحہ ولم یغسلہ .

دلیل (٤):

عن عائشۃ۔ رضی اللّٰہ عنہا۔قالت أتی النبی ۔ صلی اللّٰہ علیہ وسلم۔ بصبی یحنکہ ویدعو لہ ، فبال علیہ ، فدعا بماء فنضحہ ولم یغسلہ.

استدلال:

پہلی دو حدیثوں میں تصریح ہے کہ بچی کا پیشاب دھویا جاتا ہے اور بچے کے پیشاب پر صرف چھینٹیں ماری جائیں گی اور آخری دو حدیثوں میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑوں پر جب بچے نے پیشاب کیا تو آپ علیہ السلام نے صرف چھینٹیں ماریں اور دھویا نہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بچی کا پیشاب ناپاک اور بچے کا پیشاب پاک ہے ورنہ اگر ناپاک ہوتا تو اس کا پیشاب بھی دھویا جاتا۔

جواب:

ان روایات میں جاریہ کے پیشاب کے لیے "نضح " کا جو لفظ آیا ہے، وہ "صبّ الماء" کے معنی میں ہے یعنی اس سے مراد پانی بہانا ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جاریہ کے پیشاب کو تو خوب دھویا جائے گا، البتہ غلام کے پیشاب کے لیے صرف اتنا دھونا کہ اس پر پانی بہا دیا جائے بھی کافی ہے اور " نضح " عرب کے ہاں " صبّ الماء " کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: إنّي لأعرف مدينة ينضح البحر بجانبها یعنی سمندر کا پانی اس شہر کے کنارے سے لگتا ہے اور یہی "صبّ " کا معنی ہے۔ اور جن روایات میں "ولم یغسلہ" آیا ہے، اس کا مطلب غسل شدید کی نفی ہے یعنی "ولم یغسلہ غسلا شدیدا "۔

دوسرا قول:

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ "غلام اور جاریہ" دونوں کا پیشاب نجس ہے "وخالفھم فی ذلك آخرون ، فسوّوا ... " کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (١):

عن عائشۃ ۔ رضي اللّٰہ عنہا۔ قالت : کان رسول اللّٰہ ۔ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم۔ یؤتی بالصبیان ، فیدعو لھم ، فأتي بصبيّ مرةً فبال علیہ ، فقال: "صبّوا علیہ الماء صبًّا".

دلیل(۲) :

عن أبي ليلى - رضي الله عنه- قال : كنت عند رسول الله- صلى الله عليه وسلم- فجيء بالحسن فبال عليه،فأراد القوم أن يعجلوه ، فقال : " ابني ! ابني !" فلمّا فرغ من بوله صبّ عليه الماء .

استدلال:

پہلی حدیث میں تصریح ہے کہ آپ علیہ السلام نے بچے کے پیشاب پر" صب الماء "کا امر دیا تھااور دوسری حدیث میں یہ ہے کہ آپ علیہ السلام نے بچے کے پیشاب پر صرف پانی بہایا تھا جس سے مراد ''غسل'' ہی ہے۔ لہٰذا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غلام اور جاریہ دونوں کا پیشاب نجس ہےاور دونوں کے لیے دھونے کا ہی حکم ہے۔

دلیل(۳) نظر:

غلام اور جاریہ جب کھانا شروع کریں تو اس کے بعد دونوں کے پیشاب کا حکم ایک جیسا ہے یعنی دونوں کا پیشاب ناپاک ہے، اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ کھانا شروع کرنے سے پہلے بھی دونوں کا حکم ایک جیسا ہونا چاہیے اور جاریہ کا پیشاب چونکہ بالاتفاق نجس اور ناپاک ہے،اس لیے غلام کا پیشاب بھی نجس اور ناپاک ہونا چاہیے۔

غلام اور جاریہ کے پیشاب کے نجس اور ناپاک ہونے میں تو جمہور کا اتفاق ہے،لیکن اس کی کیفیت تطہیر میں ان کا بھی اختلاف ہے ، چنانچہ اس بارے میں تین اقوال مشہور ہیں:

پہلا قول:

علامہ اوزاعی فرماتے ہیں کہ'' غلام اور جاریہ'' دونوں کی بول کی تطہیر کے لیے''رش''یعنی پانی چھڑکنا کافی ہےاور دھونا ضروری نہیں۔اس کے لیے کوئی صحیح وصریح دلیل موجود نہیں۔

دوسرا قول:

امام شافعی،امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ غلام کے بول کے لیے صرف ''رش''یعنی پانی چھڑکنا کافی ہے،جبکہ جاریہ کے بول کے لیے دھونا واجب ہے۔

استدلال:

ان دونوں روایتوں میں یہ تصریح ہے کہ جاریہ کے پیشاب کا دھونا ضروری ہے اور غلام کے پیشاب کے لیے" نضح " یعنی پانی چھڑکنا کافی ہےجس سے ہمارا مدعیٰ صراحت کے ساتھ

ثابت ہوتا ہے۔

جواب:

ان دونوں حدیثوں میں "نضح" کا اپنا معنی (پانی جھڑکنا) مراد نہیں، بلکہ وہ "صب الماء" کے معنی میں ہے جس کی تفصیل پہلے گذری ہے۔لہذا ان روایات میں مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

تیسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام مالک اور علامہ ثوری فرماتے ہیں کہ غلام اور جاریہ دونوں کے پیشاب کو دھونا واجب ہے، البتہ غلام کے لیے غسل خفیف یعنی "نچوڑنے کے بغیر دھونا" بھی کافی ہے اور جاریہ کے پیشاب خوب دھونے کے بعد نچوڑنا بھی ضروری ہے۔

دلیل :

عن أم الفضل - رضي الله عنها - قالت : ... قال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - : " إنّما يصبّ على بول الغلام ويغسل بول الجارية " .

استدلال:

اس حدیث میں غلام کے لیے " صبّ " کا لفظ استعمال ہوا ہے جو " غسل بدون العصر " کے معنی میں ہے، لہذا غلام کا پیشاب نچوڑنے کے بغیر دھویا جائے گا اور جاریہ کے لیے "غسل" کا لفظ استعمال ہوا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ خوب دھونے کے بعد نچوڑنا بھی ضروری ہے۔

وجوہ الفرق:

جاریہ کے پیشاب کو خوب دھویا جائے گا اور غلام کے پیشاب پر صرف پانی بہانا کافی ہے، ان دونوں کے پیشاب کی کیفیت تطہیر میں فرق کیوں ہے؟ اس بارے میں علماء نے تین وجوہ بیان فرمائی ہیں :

(۱) غلام کا پیشاب تنگ جگہ سے نکلتا ہے اور ایک ہی جگہ پر لگتا ہے، اس لیے اس میں غسلِ خفیف بھی کافی ہے، جبکہ بول جاریہ "مخرج کی وسعت" کی وجہ سے متفرق ہو جاتا ہے اس لیے اس کے لیے غسلِ شدید ضروری ہے۔

(۲) جاریہ کی طبیعت میں رطوبت اور برودت ہونے کی وجہ سے اس کا پیشاب بدبودار ہوتا ہے جس کو خوب دھونا ضروری ہے، جبکہ غلام کی طبیعت میں رطوبت نہ ہونے کے ساتھ ساتھ حرارت کا غلبہ رہتا ہے۔لہذا اس کے پیشاب کے لیے غسلِ خفیف بھی کافی ہے۔

(۳) غلام کو ہر ایک کثرت سے اپنے ہاتھوں میں اٹھالیتا ہے، اس لیے اس میں عمومِ بلوی

کی وجہ سے تخفیف کر دی گئی ہے، جبکہ جاریہ کو ہاتھوں میں اُٹھانے کا رجحان کم پائے جانے کی وجہ سے اس کے پیشاب کو اصل حکم یعنی خوب دھونے والا حکم پر باقی رکھا گیا ہے۔

باب الرجل

لایجد إلاّ نبیذ التمر یتوضّأبه او یتیمّم؟

نبیذ تمر کی تین قسمیں ہیں:

۱-نبیذ جو نہ میٹھا ہو اور نہ ہی مُسکر اور نشہ آور، اس سے تو بالاجماع وضوء کرنا درست ہے۔

۲-وہ نبیذ جو میٹھا اور مسکر دونوں ہو، اس سے بالاتفاق وضوء کرنا درست نہیں، کیونکہ یہ حرام اور نجس ہے۔

۳-تیسری قسم نبیذ وہ ہے جس میں مٹھاس آ گئی ہو لیکن نشہ ابھی تک نہ آیا ہو، اس میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول:

امام ابوحنیفہ، علامہ اوزاعی اور سعید بن المسیب فرماتے ہیں کہ اگر پانی موجود نہ ہو تو نبیذ التمر سے وضوء کرنا درست ہے، تیمم کرنا صحیح نہیں، البتہ اگر پانی موجود ہو تو نبیذ التمر سے وضوء کرنا درست نہیں۔ "فذهب قوم إلى أن من لم يجد..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن ابن مسعود خرج مع رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - ليلة الجن، فسأله رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - أمعك يا ابن مسعود ماء؟ قال: معي نبيذ في إداوتي، فقال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم -: اصبب عليّ، فتوضّأ به، وقال: "شراب وطهور".

وفي رواية: قال: تمرة طيّبة، وماء طهور" فتوضّأبه.

استدلال:

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ الجن کو نبیذ التمر سے وضوء بنایا تھا اور ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا تھا: "پینے اور پاکی حاصل کرنے کی چیز ہے" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبیذ التمر سے وضوء کرنا درست ہے، ورنہ اگر درست نہ ہوتا تو آپ علیہ السلام ہرگز ایسا نہ فرماتے اور نہ ہی اس سے وضوء بناتے!۔

جواب(۱):

یہ حدیث سنداً ضعیف ہے، پہلی سند میں ''ابن لہیعہ'' ضعیف راوی ہے اور دوسری سند میں ''علی بن زید'' ضعیف اور منکر الحدیث ہے۔ لہذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔

جواب(۲):

اس حدیث میں معناً اضطراب ہے، اس لیے کہ یہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور وہ دوسری حدیث میں خود فرماتے ہیں: "لم أكن مع النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم- ليلة الجن ولوددت أنّي كنت معه " اور جس حدیث میں اضطراب ہو، اس سے استدلال درست نہیں۔

قال المستدل:

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس قول کا مطلب یہ نہیں کہ میں ان کے ساتھ تھا ہی نہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ میں ان کے قریب نہیں تھا اور تقدیر عبارت اس طرح ہوگی: "لم أكن قريبًا معه ... ولوددت أني كنت قريبًا معه " یا اس سے لیلۃ الجن کی چھ راتوں میں سے صرف ایک رات کے بارے میں نفی مراد ہے یعنی ایک خاص رات میں میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہیں تھا۔ لہذا اس حدیث میں کوئی اضطراب نہیں لیکن علامہ طحاوی نے اس قول کو مرجوح قرار دیا ہے۔

دوسرا قول:

امام شافعی، امام مالک، امام احمد، علامہ اسحاق اور احناف میں سے امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ پانی موجود ہو یا نہ ہو، دونوں صورتوں میں نبیذ التمر سے وضوء کرنا درست نہیں ہے، اگر پانی نہ ہو تو بھی تیمم ضروری ہے۔ ''وخالفھم فی ذلک آخرون...'' سے یہی حضرات مراد ہیں۔

فائدہ:

امام محمد سے منقول ہیں کہ تیمم اور نبیذ التمر سے وضوء کرنا دونوں ضروری ہیں، لیکن صحیح قول امام ابو یوسف کا ہے جس کی طرف امام ابو حنیفہ نے رجوع بھی فرمایا ہے اور اسی کو علامہ طحاوی نے نظر سے بھی ثابت کیا ہے۔

نظر:

نبیذ الزبیب اور سرکے کے نبیذ سے بالاتفاق وضوء کرنا درست نہیں، اس پر نظر اور قیاس

کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ نبیذ التمر سے بھی وضوء کرنا درست نہیں ہونا چاہیے۔

دلیل آخر:

فقہائے کرام نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ اگر پانی موجود ہو تو نبیذ التمر سے وضوء کرنا درست نہیں، بلکہ اس صورت میں نبیذ پانی کے حکم سے خارج ہوگا۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ پانی کے عدمِ موجودگی کی صورت میں بھی نبیذ التمر پانی کے حکم سے خارج ہونا چاہیے اور اس سے وضوء کرنا درست نہیں ہونا چاہیے۔

دلیل آخر:

اگر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کو صحیح مان لیا جائے، اس میں تو یہ ہے کہ ''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ کے قریب (یعنی اقامت کی صورت میں نبیذ التمر) سے وضوء کیا تھا اور اقامت کی صورت میں تو پانی ضرور موجود ہوتا ہے لہذا اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بحالت اقامت پانی موجود ہونے کی صورت میں بھی نبیذ تمر سے وضوء کرنا درست ہے، حالانکہ قولِ اول والوں نے بھی اس کے برخلاف اس بات پر اجماع کیا ہے کہ بحالت اقامت پانی موجود ہونے کی صورت میں نبیذ التمر سے وضوء کرنا درست نہیں، اور یوں انہوں نے اس حدیث کو چھوڑ دیا ہے، اور متروک العمل حدیث سے استدلال درست نہیں۔ لہٰذا پانی موجود ہو یا نہ ہو، دونوں صورتوں میں نبیذ التمر سے وضوء کرنا درست نہیں۔

باب المسح علی النعلین

اس مسئلے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

علامہ ابن حزم اور بعض اہل الظاہر کہتے ہیں کہ '' نعلین'' یعنی چپل پر مسح کرنا درست ہے۔ ''فذهب قوم إلى المسح على النعلين ...'' سے یہی لوگ مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن أوس بن أبي أوس، قال: رأيت أبي توضأ ومسح على نعلين له، فقلت: أتمسح على النعلين؟ فقال: رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يمسح على النعلين.

دلیل (۲):

عن أبي ظبيان أنه رأى عليًا بال قائمًا، ثمّ دعا بماء، فتوضأ ومسح على نعليه ثمّ دخل المسجد فخلع نعليه ثمّ صلّى .

استدلال:

پہلی حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسری حدیث میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ''نعلین''، یعنی چپل پر مسح کرنے کا عمل صراحتاً منقول ہے اور چونکہ یہ صرف عمل ہے، اس لیے اس سے صرف'' نعلین'' پر مسح کرنے کا جائز ہونا ثابت ہوتا ہے۔

جواب (۱):

درحقیقت نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ''جوربین'' پر مسح کیا تھا اور چونکہ جوربین پر چپل بھی پہنے ہوئے تھے، اس لیے چپل کے اوپر سے جوربین پر مسح کیا گیا تھا، راوی نے اسے '' مسح على النعلين ''نقل کیا ہے، حالانکہ اصلاً یہ مسح علی الجوربین تھا، اس کی دلیل حضرت ابوموسیٰ کی حدیث ہے: ''أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ مسح على جوربيه و نعليه ''لہٰذا ان روایتوں سے نعلین پر مسح کرنے کے جائز ہونے پر استدلال درست نہیں۔

جواب (۲):

''نعلین'' پر مسح کرنے کا حکم منسوخ ہے۔ نسخ کی دلیل یہ ہے کہ اس کو مسح علی القدم کے ساتھ روایت کیا گیا، چنانچہ حضرت نافع فرماتے ہیں: أن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ كان إذا توضأ ونعلاه في قدميه مسح على ظهور قدميه بيديه، ويقول: كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يصنع هكذا. اور مسح علی القدم بالاتفاق منسوخ ہے۔ لہٰذا غالب یہی ہے کہ یہ بھی منسوخ ہو چکا ہے۔

نظر:

موزہ جب پھٹ جائے اور اس سے پاؤں کا اکثر حصہ ظاہر ہو جائے تو بالاتفاق اس پر مسح کرنا درست نہیں۔ ان پر مسح کرنا صرف اس وقت جائز ہے، جب ان میں پاؤں چھپے ہوئے ہوں اور جب پاؤں کا اکثر حصہ ظاہر ہو جائے تو مسح جائز نہیں۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ چونکہ نعلین میں پاؤں نہیں چھپتے، بلکہ پاؤں کا اکثر حصہ ظاہر ہوتا ہے، اس لیے ان پر بھی مسح کرنا درست نہیں ہونا چاہیے!

باب

المستحاضة كيف تتطهر للصلاة؟

کتاب کے مسئلے کو بیان کرنے سے پہلے دو فائدے بیان کرنا ضروری ہے:

فائدہ اولیٰ:

احناف کے ہاں اقل مدتِ حیض تین دن اور اکثر مدتِ حیض دس دن ہیں۔ امام شافعی اور امام احمد کے ہاں اقل مدتِ حیض ایک دن ایک رات اور اکثر مدتِ حیض پندرہ یا سترہ دن ہیں۔ امام مالک کے ہاں اقل مدتِ حیض کی کوئی حد نہیں اور اکثر مدتِ حیض سترہ یا اٹھارہ دن ہیں۔

فائدہ ثانیہ:

"تمیز بالألوان" احناف کے ہاں معتبر نہیں اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک معتبر ہے۔ لہٰذا مستحاضہ احناف کے ہاں تین قسم اور ائمہ ثلاثہ کے ہاں چار قسم پر ہے: (اس لیے کہ احناف کے ہاں ممیزہ کا کوئی اعتبار نہیں)

قسم اول: مبتدءۃ:

یہ وہ عورت ہے جس کا خون پہلے حیض میں جاری ہونے کے بعد بند نہیں ہوا، بلکہ مسلسل جاری رہے۔ اس کا حکم احناف کے ہاں یہ ہے کہ ہر مہینے میں اکثر مدتِ حیض یعنی دس دن حائضہ شمار ہوگی، اور باقی دنوں میں مستحاضہ شمار ہوگی۔

اور ائمہ ثلاثہ کے ہاں اگر یہ ممیزہ ہے یعنی یہ خون کے رنگ کو دیکھ کر تمیز کرسکتی ہے کہ اتنے دنوں میں حیض کا خون ہے اور اس وقت سے استحاضہ کا خون شروع ہوا ہے تو جب تک حیض کا خون ہوگا، حائضہ شمار ہوگی اور جب یہ فیصلہ کرے کہ آج حیض کا خون ختم اور استحاضہ کا خون شروع ہوا، اس وقت سے مستحاضہ شمار ہوگی۔

اور اگر یہ ممیزہ نہیں ہے تو امام مالک کے ہاں ہر مہینے میں اکثر مدتِ حیض (۱۷/۱۸ دن) حائضہ شمار ہوگی اور باقی وقت مستحاضہ شمار ہوگی۔ امام شافعی اور امام احمد کے ہاں اکثر مدتِ حیض میں سے اکثر ایام حائضہ شمار ہوگی اور باقی دنوں میں مستحاضہ شمار ہوگی۔

قسم دوم: معتادہ:

یہ وہ عورت ہے جس کی پہلے سے حیض کے دنوں کی عادت مقرر ہو، پھر بعد میں خون مسلسل آنا شروع ہو جائے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ احناف کے ہاں ایامِ عادت میں حائضہ شمار ہوگی اور باقی دنوں میں مستحاضہ شمار ہوگی اور امام مالک کے ہاں عادت کا (ایک بار زائل ہونے کے بعد) دوبارہ اعتبار

ہے ہی نہیں، لہٰذا یہ بھی ان کے ہاں مبتدۃ کی طرح ہے کہ اوّلاً تمیز پر عمل کرے گی اگر ممیزہ ہو، ورنہ ہر مہینے میں اکثر مدتِ حیض حائضہ شمار ہوگی اور باقی دنوں میں مستحاضہ شمار ہوگی۔

امام شافعی کے ہاں اگر ممیزہ ہو تو تمیز پر عمل کرے گی، ورنہ عادت پر یعنی ایامِ عادت میں حائضہ شمار ہوگی اور باقی دنوں میں مستحاضہ شمار ہوگی۔

امام احمد کے ہاں اس کی عادت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ عادت ان کے ہاں تمیز پر مقدم ہیں۔ لہٰذا ایامِ عادت میں حائضہ شمار ہوگی، جبکہ باقی دنوں میں مستحاضہ ہوگی اور اگر عادت ہی معروف نہ ہو تو وہ معتادہ ہے ہی نہیں۔

قسم سوم: متحیرہ:

اس کی پھر تین قسمیں ہیں۔

(۱) متحیرہ بالعدد:

یہ وہ عورت ہے جسے حیض کی معتاد مدت یاد نہیں، مگر اسے یہ یاد ہے کہ ہر مہینے کی کون سی تاریخ سے اس کا حیض شروع ہوتا تھا۔

اس کا حکم بالاتفاق (ہمارے ہاں مطلقا اور ائمہ ثلاثہ کے ہاں جب وہ متمیزہ نہ ہو) یہ ہے کہ جس تاریخ سے حیض شروع ہوتا تھا، اس کے بعد اقل مدتِ حیض (علی اختلاف الأقوال) تک صرف حائضہ شمار ہوگی اور اقل مدتِ حیض کے بعد اکثر مدتِ حیض تک (علی اختلاف الأقوال) حیض اور انقطاعِ حیض دونوں کا احتمال ہے۔ لہٰذا ہر نماز کے لیے احتیاطاً غسل کرے گی اور اکثرت مدتِ حیض کے بعد صرف مستحاضہ شمار ہوگی۔

(۲) متحیرہ بالزمان:

یہ وہ عورت ہے جسے حیض کی ابتدا (یعنی یہ کہ مہینے کی کس تاریخ کو حیض شروع ہوتا تھا) معلوم نہ ہو، مگر حیض کی معتاد مدت یعنی ایامِ عادت یاد ہو۔

اس کا حکم بھی بالاتفاق (ہمارے ہاں مطلقا اور ائمہ ثلاثہ کے ہاں جب وہ متمیزہ نہ ہو) یہ ہے کہ ہر مہینے کے شروع میں محفوظہ عدد تک طہارت اور ابتدائے حیض دونوں کا احتمال ہے۔ لہٰذا ہر نماز کے لیے احتیاطاً وضوء کرے گی اور محفوظہ عدد کے بعد مہینے کے آخر تک حیض اور انقطاعِ حیض دونوں کا احتمال ہے۔ لہٰذا ہر نماز کے لیے احتیاطاً غسل کرے گی۔

(۳) متحیرۃ بالعدد والزمان:

یہ وہ عورت ہے جسے نہ حیض کی ابتدا یاد ہے اور نہ ہی مدتِ حیض (حیض کی ایامِ عادت) یاد ہے۔

اس کا حکم بھی بالاتفاق (ہمارے ہاں مطلقاً اور ائمہ ثلاثہ کے ہاں جب وہ متمیزہ نہ ہو) یہ ہے کہ مہینے کے شروع میں اقل مدتِ حیض (علی اختلاف الأقوال) طہارت اور حیض دونوں کا احتمال ہے۔لہٰذا ہر نماز کے لیے احتیاطاً وضوء کرے گی اور اقل مدت کے بعد ہر دن حیض اور انقطاعِ حیض کا احتمال ہے، لہٰذا احتیاطاً ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔

قسم چہارم: متمیزہ:

یہ وہ عورت ہے جو حیض اور استحاضہ کے خون کا پہچان خون کے رنگوں سے کر سکتی ہے۔احناف کے ہاں تو اس کا اعتبار ہے ہی نہیں اور ائمہ ثلاثہ کے ہاں اگر یہ مبتدءَہ یا معتادہ ہے تو اس کا حکم وہی ہے جو اوپر مبتدءَہ اور معتادہ کے ساتھ گزرا ہے اور اگر متحیرہ ہے یعنی حیض کی ابتدا اور مدتِ حیض دونوں یا ان میں سے ایک اسے یاد نہیں ہے تو مطلقاً تمیز بالألوان پر عمل کرے گی، لہٰذا جب تک حیض کا خون سمجھے گی، حائضہ شمار ہوگی اور جس وقت سے استحاضہ کا خون سمجھے گی، اس وقت سے مستحاضہ شمار ہوگی۔

پھر اس میں کوئی فرق نہیں کہ متحیرہ کی تین قسموں میں جو بھی ہو، اختصار کی بنا پر یہ بیان حکم وہاں ہر قسم میں الگ الگ بیان نہیں کیا گیا۔(یعنی یہ کہ اولاً تمیز بالألوان پر عمل ہوگا، اگر تمیز ممکن نہ یعنی وہ ممیزہ نہ ہو تو پھر متحیرہ کے تین قسموں میں جو قسم ہوگی اس کا حکم جاری ہوگا)۔لہٰذا وہاں تینوں قسموں کے احکام ائمہ ثلاثہ کے ہاں اس صورت میں معتبر ہوں گے جب وہ ممیزہ نہ ہو اور اگر ممیزہ ہو تو پھر تمیز پر عمل ہوگا۔

مسألۂ أولی:

اس باب میں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ مستحاضہ نماز کے لیے کس طرح طہارت حاصل کرے گی؟ چنانچہ اس بارے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول:

فرقۂ امامیہ اور ظاہریہ کہتے ہیں کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔علامہ طحاوی کے قول: "فذهب قوم إلى أن المستحاضة..." سے یہی لوگ مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن عائشة۔ رضي الله عنها۔ عن أم حبيبة بنت جحش، أنها كانت

استحیضت في عهد رسول الله۔ صلّی الله علیه وسلّم۔ فأمرها بالغسل لکلّ صلاۃ .

ذلیل(۲):

عن سعید بن جبیر "أن إمرأۃ أتت إبن عباس بکتاب ...فإذا فیه : بسم الله الرحمن الرحیم من امرأۃ من المسلمین ، أنها استحیضت ، فاستفتت علیا ، فأمرها أن تغتسل وتصلی ، فقال :"اللهم لا أعلم القول إلا ماقال عليّ" ثلاث مراتّ ".

استدلال:

پہلی حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ کو یہ حکم فرمایا تھا کہ وہ ہر نماز کے لیے غسل کرے جبکہ دوسری حدیث میں حضرت علی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے مستحاضہ کو یہی فتوی دیا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مستحاضہ عورت پر ہر نماز کے لیے غسل واجب ہے۔

جواب(۱):

اس حدیث میں جو امر ہے وہ وجوب شرعی کے لیے نہیں، بلکہ علاج کے لیے ہے اور مقصد یہ ہے کہ غسل کرنے کے بعد پانی کی ٹھنڈک کی وجہ سے خون رک جائے گا۔لہذا اس حدیث سے وجوب شرعی پر استدلال درست نہیں۔

جواب(۲):

یہ عورت متحیرہ متسلسلۃ الدم تھی اور اس کو یہ حکم احتیاطاً دیا گیا تھا۔لہذا اس سے عام مستحاضہ جو متحیرہ نہ ہو،اس کے لیے ہر نماز کے لیے وجوب غسل پر استدلال درست نہیں۔

جواب(۳):

ابتدائے اسلام میں ایسا ہی تھا، بعد میں یہ حکم منسوخ ہوا۔لہذا اس سے استدلال درست نہیں اور ناسخ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث ہے : أنّ سهلة إبنة سهیل استحیضت، وأنّ رسول الله۔ صلّی الله علیه وسلّم۔ کان یأمرها بالغسل عند کلّ صلاۃ . فلمّا جهدها ذلك، أمرها أن تجمع الظهر والعصر في غسل واحد، والمغرب والعشاء في غسل واحد، وتغتسل للصبح .

دوسرا قول:

علامہ نخعی اور منصور بن معتمر فرماتے ہیں کہ مستحاضہ عورت صبح کے لیے الگ اور ظہر وعصر کے لیے الگ، جبکہ مغرب وعشاء کے لیے الگ غسل کرے گی۔ ظہر اور عصر، اسی طرح مغرب اور عشاء میں پہلی نماز کو مؤخر اور دوسری کو مقدم کرے گی۔ علامہ طحاوی کے پہلے قول: "وخالفهم في ذلك آخرون..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

عن القاسم، عن زينب بنت جحش - رضي الله عنها - قال: سألت النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - أنّها مستحاضة. فقال: "لتجلس أيام أقرائها ثمّ تغتسل وتؤخّر الظهر وتعجّل العصر وتغتسل وتصلّي، وتؤخّر المغرب وتعجّل العشاء وتغتسل وتصلّي، وتغتسل للفجر".

استدلال:

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا کو صبح کے لیے الگ، ظہر وعصر کے لیے الگ اور مغرب وعشاء کے لیے الگ غسل کرنے کا امر دیا تھا اور امر وجوب کے لیے آتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مستحاضہ پر روزانہ اسی ترتیب سے تین مرتبہ غسل کرنا واجب ہے۔

جواب (۱):

یہ حدیث منقطع ہے اس لیے کہ اس کی سند میں "عن القاسم، عن زينب" ہے اور قاسم رحمہ اللہ نے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے ساتھ ملاقات ہی نہیں کی، اس لیے کہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا ۲۰ ہجری میں فوت ہوگئی تھیں اور قاسم اس کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔

جواب (۲):

یہ حدیث منسوخ ہو چکی ہے، کیونکہ اسی طرح حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی مروی ہے اور ان کا فتویٰ ہر نماز کے لیے صرف وضوء کرنے کا ہے اور راوی کا فتویٰ جب اپنی مروی حدیث کے خلاف ہو تو اس حدیث کو منسوخ ماننا پڑتا ہے۔ آپ رضی اللہ عنہا کے فتویٰ کے بارے میں علامہ شعبی فرماتے ہیں کہ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد بھی یہ فرماتی تھیں کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے صرف وضوء کرے گی چنانچہ اس کو علامہ طحاوی نے یوں روایت کیا ہے: عن عائشة - رضي الله عنها - أنّها قالت في المستحاضة: تدع الصلاة أيام حيضها ثمّ تغتسل غسلًا واحدًا وتتوضّأ عند كلّ صلاة.

جواب(۳):

یہ حکم وجوب شرعی کے لیے نہیں، بلکہ علاج کے لیے ہے اور مقصد یہ ہے کہ غسل کرنے کے بعد پانی کی ٹھنڈک کی وجہ سے خون رُک جائے گا۔لہذا اس حدیث سے وجوب شرعی پر استدلال درست نہیں۔

تیسرا قول:

ائمہ اربعہ، اہلِ مدینہ یعنی فقہائے سبعہ اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے وضوء بنائے گی یعنی انقطاع حیض کے بعد غسل کر کے بعد میں ہر نماز کے لیے وضوء کرے گی۔دوسرے "وخالفهم في ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل(۱):

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنّ فاطمة بنت أبي حبيش أتت رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فقالت : يا رسول الله ! إنّي أستحاض فلا ينقطع عنّي الدم، فأمرها أن تدع الصلاة أيام أقرائها ، ثمّ تغتسل ، وتتوضأ لكلّ صلاة وتصلّي، وإن قطر الدم على الحصير قطرًا .

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا کو ہر نماز کے لیے صرف وضوء کا حکم دیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حائضہ عورت پر ہر نماز کے لیے صرف وضوء واجب ہے، غسل واجب نہیں، کیونکہ اگر غسل واجب ہوتا تو ضرور اس کا حکم بھی فرماتے اور جب غسل کا حکم نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ حائضہ عورت پر ہر نماز کے لیے غسل واجب نہیں۔

مسألۃ ثانیۃ:

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے وضوء کرے گی یا صرف ہر نماز کے وقت کے لیے؟ چنانچہ اس بارے میں دو قول ہیں :

پہلا قول:

احناف یہ فرماتے ہیں کہ مستحاضہ عورت "وضوء لوقت كلّ صلاة" کرے گی اور یہی حضرات "فقال بعضهم تتوضأ لوقت كل صلاة ..." کا مصداق ہیں۔

دلیل: نظر:

اگر مستحاضہ عورت نے وضوء کرنے کے بعد ابھی تک نہیں نماز پڑھی تھی کہ نماز کا وقت نکل گیا تو اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ اسی وضوء سے نماز پڑھے، بلکہ نماز پڑھنے کے لیے دوبارہ نیا وضوء بنانا واجب ہے دوسری بات یہ ہے کہ مستحاضہ عورت اگر وضوء کرنے کے بعد فرض نماز پڑھ لے تو اس کے لیے یہ جائز ہے کہ اسی وضوء سے اس فرض نماز کے وقت کے اندر مختلف نوافل پڑھ لے اور اگر اس سے کچھ نمازیں قضا ہوگئی ہیں تو انہیں بھی اسی وضوء سے ادا کرسکتی ہے۔ ان دونوں باتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وضوء کے لیے ناقض، خروجِ وقت ہے نہ کہ نماز۔ لہٰذا ہر نماز کے لیے نہیں، بلکہ ہر نماز کے وقت کے لیے وضوء کرنا ضروری ہے۔

حجۃ اُخریٰ:

بعض طہارات جیسے وضوء وغیرہ احداث مثلاً: بول و براز وغیرہ کی وجہ سے ٹوٹتی ہیں اور بعض طہارات خروج الوقت کی وجہ سے ختم ہوتی ہیں، جیسا کہ " مسح علی الخفین " کی طہارت وقت نکلنے (یعنی مدت مسح ختم ہونے) سے ختم ہوتی ہے۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا ہے کہ مستحاضہ عورت کے وضوء کے لیے ناقض بھی وقت کا خروج ہونا چاہیے، کیونکہ اس کی نظیر یعنی مسح موجود ہے، نماز سے فارغ ہونا ناقض نہیں چاہیے! کیونکہ اس کی کوئی نظیر موجود نہیں۔

دوسرا قول:

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ مستحاضہ عورت کیلیے پر ہر نماز کے لیے وضوء کرنا ضروری ہے۔ یہی حضرات " وقال آخرون بل تتوضأ لكل صلاة ... " کا مصداق ہیں۔

دلیل:

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنّها قالت في المستحاضة: تدع الصلاة أيام حيضها ثمّ تغتسل غسلًا واحدًا وتتوضّأ عند كلّ صلاة. وفي غير هذا الحديث ... تتوضأ لوقت كل صلاة.

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے وضوء کرے گی۔ لہٰذا مستحاضہ عورت پر ہر نماز کے لیے وضوء کرنا واجب ہے۔

جواب:

اس میں جو "عند" اور "لام" ہے وہ وقت کے لیے ہیں، چنانچہ تقدیر عبارت یوں ہوگی: "تتوضأ لوقت كلّ صلاة" یا یہ کہیں گے کہ عبارت میں "کل" سے پہلے "وقت" مضاف محذوف ہے اور ان دونوں صورتوں میں یہ استدلال درست نہیں کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے وضوء کرے گی۔

باب

حكم بول مايؤكل لحمه

ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کے بارے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام مالک، امام احمد، امام محمد اور امام زفر فرماتے ہیں کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پاک ہے۔ "فذهب قوم إلى أن بول ما يؤكل ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن أنس ـ رضي الله عنه ـ قال: قدم ناس من عرينة على رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ المدينة فاجتووها، فقال: "لو خرجتم إلى ذودٍ لنا، فشربتم من ألبانها". وفي رواية قتادة: ... من ألبانها وأبوالها.

استدلال:

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرنیین کے لیے "ابوال الإبل" کو جائز قرار دے دیا تھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ پاک ہے، اس لیے کہ اگر ناپاک ہوتا تو اس کا پینا حرام ہوتا اور حرام کو آپ علیہ السلام دوا کے طور پر تجویز نہ فرماتے، کیونکہ ناپاک اور حرام چیزوں میں شفاء نہیں ہوتی، چنانچہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "ما كان الله ليجعل في رجس أو في فيما حرّم شفاء" و في رواية: "إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم".

جواب (۱):

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عرنیین کے لیے "أبوال الإبل" پینے کی اجازت صرف خاص ضرورت یعنی علاج کی وجہ سے دی گئی تھی اور ضرورت کی وجہ سے کبھی کبھی حرام اور ناپاک چیز کا استعمال بھی جائز قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ فقہ کا قاعدہ ہے: "الضرورات تبيح المحظورات"

یعنی ضرورت کی وجہ سے حرام اور ناپاک چیزیں مباح اور قابل استعمال ہو جاتی ہیں جس کی دلیل یہ حدیث ہے: عن أنس ـ رضي الله عنه ـ "أن الزبير و عبد الرحمن بن عوف شكوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم القمل، فرخص لهما في قميص الحرير في غزاة لهما". لہذا اس حدیث سے مأکول اللحم جانوروں کے پیشاب کے پاک ہونے پر استدلال درست نہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ حرام چیز "من حيث أنه حرام" میں شفاء نہیں ہوتی، لیکن اگر اللہ تعالیٰ حرام چیز سے شفاء دینا چاہے تو یہ عین ممکن ہے اور یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی سے معلوم ہوا تھا کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے عرنیین کی اس بیماری کے لیے شفاء ہے۔

جواب (۲):

ایک جواب یہ بھی ہے کہ عبارت میں تضمین ہے یعنی عاملِ مذکور کے معمول پر عاملِ محذوف کے معمول کا عطف کیا گیا ہے اور اصل عبارت یہ ہے: "اشربوا من ألبانها واستنشقوا من أبوالها" یا "وانضدوا من أبوالها" یعنی "ان کا دودھ پی لیا کریں اور پیشاب صرف سونگھا یا جسم پر لیپ لیا کریں اور اس صورت میں اس حدیث سے ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کی طہارت پر استدلال درست نہیں۔

جواب (۳):

یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، ناسخ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "استنزهوا عن البول؛ فإن عامة عذاب القبر منه". یہ حدیث پہلی حدیث سے مؤخر ہے، کیوں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ۷ھ کو اسلام لائے تھے، جبکہ عرنیین کا یہ واقعہ ۶ھ کو پیش آیا تھا اور جب دو حدیثوں میں تعارض ہو تو بعد والی حدیث ناسخ اور پہلی والی حدیث منسوخ ہوا کرتی ہے اور منسوخ آیت سے استدلال درست نہیں۔

دلیل (۲):

عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ "إن في أبوال الإبل وألبانها شفاء لذربة بطونهم".

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کے دودھ او پیشاب کو پیٹ کی بیماری کے لیے شفاء قرار دیا تھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ طاہر اور حلال ہے۔

جواب:

اونٹوں کے پیشاب کا شفاء ہونا اس پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ طاہر اور حلال بھی ہے، بہت سی ناپاک اور حرام چیزیں ایسی ہیں جو (فی نفسہ ناپاک اور حرام ہونے کے باوجود) کسی بیماری کے لیے شفاء ہوتی ہیں اور علاج کی ضرورت کی وجہ سے ان کا استعمال بھی جائز ہوتا ہے۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ ماٴ کول اللحم جانوروں کا پیشاب نجس اور ناپاک ہے۔ علامہ طحاوی کے قول: " وخالفهم في ذلك آخرون..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلي الله عليه وسلم - : " استنزهوا عن البول ؛ فإنّ عامة عذاب القبر منه " .

استدلال:

اس حدیث میں پیشاب سے مطلقاً دور رہنے کا حکم ہے اور اس پر قبر کا عذاب مرتب کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ناپاک ہے، ورنہ اگر ناپاک نہ ہوتا تو اس سے نہ بچنے پر آپ علیہ السلام قبر کا عذاب مرتب نہ فرماتے!

دلیل (۲) نظر:

تمام علماء کا اتفاق ہے کہ بنی آدم کا گوشت پاک ہے اور پیشاب ناپاک اور یہ کہ ابوالِ بنی آدم ناپاک ہونے میں ان کے خون کے تابع ہیں، گوشت کے تابع نہیں۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ ابوالِ ابل بھی ان کے خون کے تابع ہوں، نہ کہ ان کے گوشت کے اور ان کا خون چونکہ بالاتفاق ناپاک ہے، اس لیے ان کا پیشاب بھی ناپاک ہونا چاہیے۔

باب

صفة التيمم كيف هي ؟

تیمّم کی کیفیت کے بارے میں چار اقوال زیادہ مشہور ہیں:

پہلا قول:

علامہ ابن شہاب زہری فرماتے ہیں کہ تیمّم میں دو مرتبہ ہاتھوں کو زمین پر مارنا ضروری ہے: ایک مرتبہ چہرے کے لیے، جبکہ دوسری مرتبہ ہاتھوں کے لیے اور ہاتھوں پر مسح بغل اور کندھے تک ہوگا۔ "فذهب قوم إلى هذا ...." سے یہی حضرات مراد ہیں

دلیل:

عن عمار بن ياسر۔ رضي الله عنه۔ قال : كنّا مع رسول الله۔ صلّى الله عليه وسلّم۔ في سفر فهلك عقد لعائشة، فطلبوه حتى أصبحوا وليس مع القوم ماء، فنزلت الرخصة في التيمّم بالصعيد، فقام المسلمون فضربوا بأيديهم إلى الأرض فمسحوا بها وجوههم وظاهر أيديهم إلى المناكب وباطنها إلى الآباط.

استدلال:

تیمّم کے نازل ہونے کے وقت تمام صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے ہاتھوں پر مناکب اور آباط یعنی کندھوں اور بغل تک مسح کیا تھا، کسی ایک صحابی کی طرف سے بھی اس پر نکیر نہیں آئی تھی، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہی تیمّم کا طریقہ ہے۔

جواب (۱):

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا یہ فعل اس وقت کا ہے جب آیت تیمّم کا پہلا حصہ: ﴿ فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدًا طيبًا ﴾ نازل ہوا تھا، پھر جب ان کے درمیان تیمّم کی کیفیت میں اختلاف ہوا تو آیت کا دوسرا حصہ ﴿ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ﴾ نازل ہوا، چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہے... "فمنهم من تيمم إلى الكف، ومنهم من تيمم إلى المنكب، وبعضهم على جلده "فبلغ ذلك رسول الله۔ صلى الله عليه وسلم۔ فأنزلت آية التيمم". اور چونکہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا یہ فعل کیفیت تیمّم نازل ہونے سے پہلے کا ہے، اس لیے اس سے استدلال درست نہیں۔

جواب (۲):

یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ منسوخ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی روایت اور ان ہی کا عمل ہے اور دوسری روایت میں ان ہی سے اس کے برخلاف منقول ہے،

چنانچہ وہ فرماتے ہیں: أنّـه سُئِل النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ عن التيمّم ؟ فأمره بالوجه والكفّين " .

دوسرا قول:

امام احمد، علامہ اسحاق، علامہ اوزاعی اور داؤد ظاہری فرماتے ہیں کہ تیمّم میں ایک مرتبہ ہاتھوں کو زمین پر مارنا وجہ اور یدین دونوں کے لیے کافی ہے اور ہاتھوں پر مسح "رسغین" تک ہوگا۔ وقالت فرقة منهم : التيمم للوجه والكفين " کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن عمار أنه "سأل النبی ـ صلی الله علیه وسلم ـ عن التیمم ، فأمره بالوجه والكفین".

دلیل (۲):

عـن عمار ـ رضي الله عنه ـ أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قال لـه : " إنّـمـا كـان يـكفيك أن تقولَ هكذا " وضرب الأعمش بيديه الأرض ثمّ نفخهما ومسح بهما وجهه وكفّيه .

استدلال:

ان دونوں حدیثوں تصریح ہے کہ تیمّم کے لیے ہاتھ کو ایک مرتبہ زمین پر مارنا کافی ہے جس سے چہرے اور صرف ہاتھوں کا مسح کیا جائے گا، ذراعین کا اس میں کوئی تذکرہ نہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تیمّم میں "ہاتھوں کو زمین پر ایک مرتبہ مارنا" ہے اور " كـفّيـه " سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہاتھوں پر مسح رسغین تک ہے، اس سے آگے نہیں۔

جواب:

ہاتھوں کو زمین پر مارنے کی تصریح صرف دوسری حدیث میں ہے، پہلی میں نہیں اور اس میں بھی یہ ذکر نہیں کہ یہ مارنا ایک مرتبہ ہے یا دو مرتبہ، لہٰذا ہاتھوں کو ایک مرتبہ زمین پر مارنے پر استدلال درست نہیں، " وجهه وكفيه " میں بھی صحیح اس طرح ہے: " وجهه ويديه " اور اگر " كفيه " کی روایت درست بھی ہو تو بھی اس سے " يـديـن إلى الـمـرفقين " مراد ہیں۔ لہٰذا ان حدیثوں سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

تیسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ تیمّم میں دو

مرتبہ ہاتھوں کوزمین پر مارنا ضروری ہے: ایک مرتبہ چہرے پر اور دوسری مرتبہ ہاتھوں پر کہنیوں تک مسح کرنے کے لیے۔ ''فقالت فرقۃ منھم: التیمم للوجہ والیدین إلی المرفقین'' سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن أسلع - رضي الله عنه - قال: كنت مع رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - في سفر، فقال لي: "يا أسلع! ... قم فيتمّم صعيدًا طيّبًا: ضربتين: ضربة لوجهك وضربة لذراعيك ظاهرهما وباطنهما ...".

دلیل (۲):

عن نافع، قال: "سألت ابن عمر عن التيمم، فضرب بيديه الأرض و مسح بهما يديه ووجهه، وضرب ضربة أخرى فمسح بهما ذراعيه".

دلیل (۳):

عن جابر - رضي الله عنه - "... أنّه ضرب بيديه إلى الأرض فمسح وجهه ثمّ ضرب بيديه إلى الأرض فمسح بيديه إلى المرفقين وقال: هكذا التيمّم".

استدلال:

ان تینوں روایتوں میں صراحت کے ساتھ تیمّم کی کیفیت یہ بیان کی گئی ہے کہ ہاتھوں کا زمین پر مارنا ایک مرتبہ چہرے کومسح کرنے کے لیے اور دوسری مرتبہ مرفقین تک ہاتھوں کومسح کرنے کے لیے ہے، جس سے ہمارا مذہب واضح طور پر ثابت ہوتا ہے۔

دلیل (۳) پہلی نظر:

پہلی نظر پہلے مذہب کے خلاف ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وضوء چار اعضاء دھونے کا مجموعہ ہے اور تیمّم میں دو اعضاء کو ساقط کر دیا گیا ہے، چنانچہ تیمّم میں سر اور پاؤں پر مسح کا حکم ساقط کیا گیا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ تیمّم وضوء کے بعض اعضاء پر ہوتا ہے۔ لہذا نظر اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مرفقین کے بعد والا حصہ جو وضوء میں دھویا ہی نہیں جاتا، اس پر بطریقہ اولیٰ مسح کرنا واجب نہیں ہونا چاہیے، یعنی جب ہاتھوں کا دھونا وضوء میں مرفقین تک ہے تو تیمّم (جو وضوء کا بدل ہے) میں بھی مسح مرفقین تک ہی ہونا چاہیے۔

دلیل (٤) دوسری نظر:

دوسری نظر دوسرے مذہب کے خلاف ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اعضائے وضوء میں سے جس عضو کے کچھ حصے سے تیمم میں مسح ساقط ہوا ہے وہاں سارے عضو سے ہی مسح کا حکم ساقط ہوا ہے اور جس عضو کے کچھ حصے کا مسح کرنا واجب ہے، کیونکہ تیمم وضوء کا بدل ہے وہاں پورے عضو کا مسح کرنا واجب ہے۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ چونکہ تیمم میں یدین پر مسح کرنے کا حکم "رسغین" تک بالاتفاق ثابت ہے، اس لیے یہاں بھی مرفقین تک ہاتھوں کا مسح کرنا واجب ہونا چاہیے۔

باب

غسل یوم الجمعة

جمعے کے دن غسل واجب ہے یا مستحب؟ اس سلسلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

حسن بصری اور اہلِ ظواہر کہتے ہیں کہ جمعے کے دن غسل کرنا واجب ہے۔ یہی حضرات "فذهب قوم إلى ايحاب الغسل يوم الجمعة ..." کا مصداق ہیں۔

دلیل (١):

عن طاؤس، قال: قلت لابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ: ذكروا أن النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قال: "اغتسلوا يوم الجمعة واغسلوا رؤسكم وإن لم تكونوا جنبًا، وأصيبوا من الطيب". فقال ابن عباس: أما الغسل فنعم وأما الطيب فلا أعلمه.

دلیل (٢):

عن يحيىٰ، قال: سمعت رجلًا سأل ابن عمر عن الغسل يوم الجمعة فقال: "أمرنا به رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ".

دلیل (٣):

عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: سمعت عمر على المنبر يقول: ألم تسمعوا النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يقول: "إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل".

دلیل (٤):

عن حفصة ـ رضي الله عنها ـ زوج النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال "على كل محتلم الرواح إلى الجمعة ، وعلى من راح إلى الجمعة الغسل ". وعن عائشة ـ رضي الله عنها ـ "أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان يأمر بالغسل يوم الجمعة ".

استدلال:

پہلے تین روایات میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جمعے کے دن غسل کرنے کا امر فرماتے تھے اور امر وجوب کے لیے ہوتا ہے اور آخری دو حدیثوں میں وجوب کی بھی تصریح ہے۔ لہذا ان روایات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جمعے کے دن غسل کرنا واجب ہے۔

جواب:

جن روایات میں وجوب کی تصریح ہے، وہ منسوخ ہو چکی ہیں اور جن روایات میں امر کا صیغہ ہے، ان میں امر وجوب کے لیے نہیں بلکہ استحباب کے لیے ہے اور اس کا قرینہ یہ روایت ہے: "سئل ابن عباس عن الغسل یوم الجمعۃ ، أواجب ھو؟ قال: لا، ولکنہ طھور وخیر، فمن اغتسل فحسن ومن لم یغتسل فلیس علیہ بواجب..."

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ غسل کیے بغیر، نمازِ جمعہ کے لیے حاضر ہوئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں دوبارہ غسل کرنے کے لیے گھر کی طرف لوٹنے کا حکم نہیں فرمایا۔

تیسرا قرینہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے: " كان الناس عمال أنفسهم ، فيروحون بهيأتهم ، فقال [صلّى الله عليه وسلّم] : " لو اغتسلتم " یعنی اگر تم غسل کر کے آتے تو اچھا ہوتا۔ لہذا ان روایات سے وجوب نہیں، بلکہ صرف استحباب معلوم ہوتا ہے۔

دوسرا قول:

ائمہ اربعہ اور جمہور علمائے امت فرماتے ہیں کہ جمعے کے دن غسل مسنون ہے، واجب نہیں۔ " وخالفهم في ذلك آخرون ... " کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

عن أنس ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ : "من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ! ومن اغتسل فالغسل حسن " .

استدلال:

اس روایت میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جس نے جمعے کے دن (صرف) وضوء کیا تو اچھی بات ہے اور جس نے غسل کیا تو بہت اچھی بات ہے اور ایک روایت میں آیا ہے کہ یہ (صرف وضوء سے) افضل ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ غسل واجب نہیں، بلکہ مسنون یا مستحب ہے، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعے کے دن غسل کرنے پر مدارمت فرمائی ہے جس سے جمعے کے دن غسل کا مسنون ہونا ثابت ہوتا ہے۔

باب الاستجمار

''استنجاء بالأحجار'' میں اِنقاء بالاتفاق واجب ہے اور تین یا تین سے زائد طاق عدد میں پتھر استعمال کرنا بالاتفاق مستحب ہے اور تثلیث یعنی تین پتھر استعمال کرنا فرض ہے یا مستحب، اس میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ استنجاء میں تثلیث یعنی تین پتھروں کا استعمال فرض ہے، اس سے کم پر اکتفا درست نہیں۔ ''فذهب قوم إلى أن الاستحمار لايجزئ بأقل من ثلاثة أحجار ...'' سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي سلمة ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ : "من استجمر فليوتر".

دلیل (۲):

عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "من استجمر، فليوتر". وفي رواية: كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ كان يأمرنا إذا أتى أحدنا الغائط بثلاثة أحجار.

دلیل (۳):

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ "أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: إذا خرج أحدكم إلى الغائط، فليذهب بثلاثة أحجار يستنظف بها؛ فإنها ستكفيه".

استدلال:

پہلی اور دوسری حدیث میں ایتار کا امر منقول ہے، جس سے مراد "تین پتھر استعمال کرنا" ہے، جبکہ دوسری حدیث کی دوسری روایت اور تیسری حدیث میں تین پتھر استعمال کرنے کا امر منقول ہے اور امر وجوب کے لیے ہوتا ہے، لہٰذا مطلق ایتار کو بھی تثلیث، یعنی "تین پتھر استعمال کرنے" پر حمل کر کے اسے واجب ہونے کا حکم جاری کیا جائے گا۔

جواب:

ان روایات میں جو تثلیث اور ایتار کا امر ہے، اس میں اگرچہ وجوب کا احتمال ہے، لیکن اس کو استحباب پر حمل کرنا زیادہ اولیٰ ہے، جس کا قرینہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی آئندہ آنے والی حدیث ہے "من استجمر فليوتر ، من فعل فقد أحسن من لا فلا حرج ..." یعنی جس نے طاق عدد پتھر استعمال کیے تو یہ اچھا ہے ورنہ اس کے علاوہ میں بھی کوئی حرج نہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان روایات میں ایتار اور تثلیث کا حکم استحباب کے لیے ہے۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ اور امام مالک فرماتے ہیں کہ تثلیث واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے لہٰذا تین پتھروں سے کم پر اکتفاء کرنا درست ہے۔ "خالفهم في ذلك آخرون ..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من اكتحل فليوتر ... ومن استجمر فليوتر ، من فعل فقد أحسن [ومن لا ، فلا حرج]".

دلیل (۲):

عن ابن مسعود - رضي الله عنه - قال : كنت مع النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - فأتى الغائط ، فقال : ايتني بثلاثة أحجار ، فالتمست فلم أجد إلّا حجرين وروثة ، فألقى الروثة وأخذ الحجرين ، وقال : "إنّها ركس ".

استدلال:

پہلی حدیث میں تصریح ہے کہ "جس نے طاق عدد پتھر استعمال کیے تو یہ اچھا ہے، ورنہ

اس کے علاوہ میں بھی کوئی حرج نہیں''اور دوسری حدیث میں یہ منقول ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو پتھروں پر اکتفا کیا تھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تثلیث واجب نہیں، ورنہ اگر تثلیث واجب ہوتی تو آپ علیہ السلام ہرگز تین پتھروں سے کم پر اکتفاء نہ کرتے۔ لہٰذا ان حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ تثلیث صرف مستحب ہے۔

دلیل (۲) نظر:

پانی سے استنجاء کرنے کی صورت میں ''غائط اور بول'' کی جگہ دھونے سے وہ جگہ اس وقت پاک ہوجاتی ہے جب ان کا اثر اور بدبو ختم ہوجائے، چاہے ایک مرتبہ دھویا جائے یا دو یا تین مرتبہ، اس میں کوئی خاص عدد شرط نہیں۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ پتھر سے استنجاء کرنے کی صورت میں بھی کوئی خاص عدد شرط نہیں ہونا چاہیے، بلکہ صرف اتنا کافی ہونا چاہیے جس سے نجاست ختم ہوجائے۔ لہٰذا نظر سے ثابت ہوتا ہے کہ تثلیث واجب نہیں، صرف مستحب ہے۔

باب الاستجمار بالعظام

اس مسئلے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ ہڈی اور گوبر سے استنجاء کرنا درست ہی نہیں، حتیٰ کہ اگر کسی نے ہڈی سے استنجاء کیا تو اسے کالمعدوم شمار کیا جائے گا اور طہارت حاصل نہ ہوگی۔ "فذهب قوم إلى أنه لا يستنجى بالعظام ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- أنّ رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- نهىٰ أن يستطيب أحد بعظم أو بروثة .

دلیل (۲):

عن أبي هريرة -رضي الله عنه- : أنّ رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- نهى أن يُستنجى بروث أورمة ، والرمة : العظم .

استدلال:

ان دونوں روایتوں میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہڈی سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے استنجاء کرنا درست نہیں اور نہ ہی اس سے

طہارت حاصل ہوجاتی ہے، ورنہ آپ علیہ السلام منع نہ فرماتے۔

جواب (۱):

ان روایات میں ہڈی سے استنجاء اس لیے ممنوع نہیں کہ اس سے طہارت حاصل ہی نہیں ہوتی، بلکہ اس لیے منع کیا گیا ہے کہ یہ درحقیقت جنات کی غذا ہے، جو صرف کراہت پر دلالت کرتی ہے، چنانچہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: قال رسول اللّٰہ۔ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم۔: " لا تستنجوا بعظم ولا روث؛ فإنّهما أزواد إخوانكم من الجنّ ".
لہٰذا ان روایات سے استنجاء کے درست نہ ہونے پر استدلال درست نہیں۔

جواب (۲):

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہڈی سے استنجاء کرنا اس لیے ممنوع ہے کہ ہڈی زخم کا سبب بن سکتی ہے یا اس لیے کہ ہڈی اتنی چکنی ہوتی ہے کہ اس سے نجاست زائل ہی نہیں ہوتی اور "روث" سے بھی استنجاء کرنا اس لیے ممنوع ہے کہ یہ جنات کے حیوانات کی غذا ہے اور نجس ہونے کی وجہ سے اس سے نجاست زائل نہیں ہوتی۔ جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان چیزوں سے استنجاء کرنا صرف مکروہ ہے۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ اور امام مالک فرماتے ہیں کہ ہڈی اور گوبر سے استنجاء کرنا درست تو ہے، مگر مکروہ ہے۔ " وخالفهم في ذلك آخرون... " کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اصل میں استنجاء کا مقصد تقلیلِ نجاست ہے اور وہ ان چیزوں سے بھی حاصل ہوجاتی ہے۔ لہٰذا دوسری چیزوں کی طرح ان چیزوں سے بھی استنجاء کرنا درست ہے، البتہ سابقہ وجوہات کی بنیاد پر ان چیزوں سے استنجاء کرنا مکروہ ہے۔

باب الجنب

يريد النوم أو الأكل أو الشرب أو الجماع

اس باب میں تین مسئلے ذکر کیے جاتے ہیں:

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جنب کے لیے سونے سے پہلے وضوء کرنا واجب ہے یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اکل وشرب اور تیسرا مسئلہ جماع کرنے کے بعد دوبارہ جماع کرنے کے بارے میں ہے۔

پہلا مسئلہ:

کوئی شخص جنابت کی حالت میں سونا چاہےتو اس کے لیے وضوء کرنا واجب ہے یا نہیں؟
اس سلسلے میں دو قول مشہور ہیں:
پہلا قول:

امام ابو یوسف اور سعید بن مسیب فرماتے ہیں کہ جنب کے لیے سونے سے پہلے وضوء کرنا مستحب نہیں اور نہ ہی وضوء کرنے کا کوئی فائدہ اور ثواب ہے اور نہ ہی جنب کے لیے وضوء کسی قسم کی طہارت بن سکتا ہے۔ "فذهب قوم إلى هذا وممن ذهب إليه أبو يوسف" سے یہی حضرات مراد ہیں۔
دلیل (۱):

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ "أنّه كان ينام وهو جنب ولا يمس الماء". وفي رواية: "كان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذا رجع من المسجد صلى ما شاء الله، ثم مال إلى فراشه وإلى أهله . فإن كانت له حاجة قضاها، ثم ينام كهيئته، ولا يمس الماء". وفي رواية أخرى: "كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يجنب ثمّ ينام ولا يمس ماء حتى يقوم بعد ذلك فيغتسل".
استدلال:

اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے صراحت فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جنابت کی حالت میں سو جاتے اور پانی کو ہاتھ بھی نہیں لگاتے اور تیسری روایت میں یہ اضافہ بھی ہے کہ بعد میں جب نیند سے اٹھ جاتے تب غسل کرلیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنب کے لیے سونے سے پہلے وضوء کرنا مستحب نہیں، ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم استحباب کے لیے ضرور بھی کرلیا کرتے۔
جواب (۱):

اس حدیث میں "لم یمس ماء" کا مطلب یہ ہے کہ غسل کرنے کے لیے پانی کو ہاتھ نہیں لگاتے تھے، یہ مقصد نہیں کہ وضوء نہیں کرتے تھے، کیونکہ یہ حدیث دراصل طویل ہے جس میں یہ تصریح ہے کہ جب آپ علیہ السلام جنابت کی حالت میں سو جاتے تو اس سے پہلے وضوء کرلیا کرتے تھے اور یہی استحباب کی دلیل ہے، لیکن ابو اسحاق نے غلطی سے اسے مختصر کر کے روایت کی

ہے اور غلط حدیث سے استدلال درست نہیں۔ اصل حدیث اس طرح ہے : " كان رسول الله ـ صلّى اللّٰه عليه وسلّم ـ ينام أوّل الليل ويحيي آخره، ثمّ إن كانت له حاجة قضى حاجته ، ثمّ ينام قبل أن يمسّ ماء ، فإذا كان عند النداء الأوّل وثب (وما قالت : قام) فأفاض عليه الماء (وما قالت : اغتسل وأنا أعلم ماتريد) وإن نام جنبًا توضّأ وضوء الرجل للصلاة".

دوسرا قول:

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ جنب کے لیے سونے سے پہلے وضوء کرنا مستحب ہے۔" وخالفهم في ذلك آخرون فقال : ينبغي له أن يتوضأ... " سے مراد یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱) :

عن عائشة ـ رضي اللّٰه عنها ـ قالت : كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ إذا أراد أن ينام أو يأكل وهو جنب ، يتوضّأ .

دلیل (۲):

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنها كانت تقول : "إذا أصاب أحدكم المرأة ثم أراد أن ينام فلا ينام حتى يتوضأ وضوءه للصلاة".

دلیل (۳) :

عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنّ عمر قال: يا رسول الله ! أينام أحدنا وهو جنب؟ قال : نعم، ويتوضّأ .

دلیل (٤):

عن عمار بن ياسر ـ رضي الله عنه ـ قال: رخص رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ للجنب إذا أراد أن ينام أو يشرب أو يأكل أن يتوضّأ وضوءه للصلاة .

دلیل (٥) :

عن أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ أنه قال : قلت : يارسول الله ! أصيب أهلي وأريد النوم ؟ قال : توضّأ وارقد! .

استدلال:

پہلی حدیث میں تصریح ہے کہ جب آپ علیہ السلام جنابت کی حالت میں آرام کرنے یا کوئی

چیز کھانے کا ارادہ فرماتے تو وضوء کر لیتے۔ دوسری حدیث میں یہ منقول ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جنابت کی حالت میں نیند کرنے سے پہلے وضوء کرنے کی تاکید فرماتی تھی۔ آخری تین حدیثوں میں آپ علیہ السلام جنابت کی حالت میں نیند کرنے سے پہلے وضوء کرنے کا مشورہ دیا کرتے تھے آپ علیہ السلام کا عمل اور مشورہ استحباب کی دلیل ہوتی ہے۔ لہذا ان حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ جنابت کی حالت میں سونے سے پہلے وضوء کرنا مستحب ہے۔

تیسرا قول:

داؤد ظاہری اور ابن حبیب المالکی سے منقول ہے کہ جنابت کی حالت میں سونے سے پہلے وضوء کرنا ضروری اور واجب ہے۔ علامہ طحاوی نے اس قول کا تذکرہ نہیں فرمایا ہے۔ کوئی صحیح اور صریح حدیث یا کوئی اور دلیل اس قول کی تائید نہیں کرتی۔

دوسرا مسئلہ:

یہ ہے کہ جنابت کی حالت میں کھانے پینے سے پہلے وضوء کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ "وقد ذكرنا حديث الحكم عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذا أراد أن يأكل ...." سے شروع ہوتا ہے۔ اس میں تین قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

ابن حبیب المالکی اور داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ کھانے پینے سے پہلے وضوء کرنا ضروری ہے اور واجب ہے۔ "فذهب إلى هذا قوم، فقالوا: لا ينبغي للجنب أن يطعم حتى يتوضأ" سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ كان إذا أراد أن يأكل وهو جنب توضّأ.

دلیل (۲):

عن عمار بن ياسر ـ رضي الله عنه ـ قال: رخص رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ للجنب إذا أراد أن ينام أو يشرب أو يأكل أن يتوضّأ وضوءه للصلاة.

استدلال:

پہلی حدیث میں یہ تصریح ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جنابت کی حالت میں کوئی چیز کھانے کا ارادہ فرماتے تو کھانے سے پہلے وضوء کر لیتے! یعنی آپ علیہ السلام وضوء کا التزام

فرماتے تھے! دوسری حدیث میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنابت کی حالت میں کھانے سے پہلے غسل کرنے کی بجائے وضوء کرنے کی رخصت تھی۔ یعنی نماز کیلیے تو غسل ضروری ہے، لیکن کھانے کے لیے وضوء کرنے کی رخصت تھی، لہذا پہلی کے التزام اور اس حدیث میں ''وضوء کے غسل کے قائم مقام ہونے سے ثابت ہوتا ہے کہ کھانے پینے سے پہلے وضوء کرنا واجب ہے۔

جواب:

ان دونوں حدیثوں میں التزام وضوء اور غسل کی بجائے وضوء کرنے کی رخصت کا تعلق ابتدائے اسلام سے ہے جب وضوء کیے بغیر ''ذکر و تسبیح'' کی ممانعت تھی اور کھانے سے پہلے ''بسم اللہ'' پڑھی جاتی تھی جس کے لیے وضوء ضروری تھا، اس لیے آپ علیہ السلام ایسا کرتے تھے بعد میں ان احادیث سے ثابت شدہ حکم ''وجوب وضوء'' منسوخ ہو چکا ہے لہذا ان احادیث سے وضوء کے واجب ہونے پر استدلال درست نہیں۔ نسخ کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی وہ حدیث ہے جس میں وہ فرماتی ہے: کان رسول اللہ۔ صلی اللہ علیہ وسلم۔ إذا أراد أن یأکل و ھو جنب غسل کفیه .

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ جنابت کی حالت میں کھانے پینے سے وضوء مستحب ہے، واجب نہیں۔ "وخالفھم فی ذلك آخرون فقولوا: لا بأس أن یطعم وإن لم یتوضأ" سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن عائشة ۔رضی اللہ عنھا۔ أنھا قالت: "کان رسول اللہ۔ صلی اللہ علیه وسلم۔ إذا أراد أن یأکل وھو جنب، غسل کفیه".

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جنابت کی حالت میں کوئی چیز کھانے کا ارادہ فرماتے تو صرف ہاتھ دھو لیتے اور اس سے پہلے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ آپ علیہ السلام جنابت کی حالت میں کھانے سے پہلے وضوء کر لیتے تھے لہذا اس حدیث سے ''ترک احیانا'' ثابت ہوتا ہے اور ''ترک احیانا'' عدم وجوب کی دلیل ہوتی ہے اور استحباب ماقبل ان حدیثوں

سے ثابت ہوتا ہے جن میں کھانے سے پہلے وضوء کرنے کا تذکرہ ہے۔

تیسرا قول:

امام ابو یوسف، سعید بن مسیب اور امام مالک فرماتے ہیں کہ جنابت کی حالت میں کھانے سے پہلے وضوء کرنے کا کوئی فائدہ نہیں اور نہ ہی وضوء سے کوئی طہارت حاصل ہو جاتی ہے ۔علامہ طحاوی نے اس مسئلے میں اس قول کا تذکرہ نہیں فرمایا ہے۔

تیسرا مسئلہ:

"وقد روی عن رسول اللّٰه ـ صلی اللّٰه علیه و سلم ـ فی الرجل یجامع أهله ثم یرید المعاودة" س ے تیسرا مسئلہ بیان کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ جنابت کی حالت میں بیوی کے ساتھ جماع کرنے سے پہلے وضوء کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں تین اقوال مشہور ہیں۔ علامہ طحاوی نے اس مسئلے میں مذاہب کی تصریح نہیں فرمائی ہے:

پہلا قول:

ابن حبیب المالکی اور داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ جماع کرنے کے بعد دوبارہ جماع کرنے کے لیے وضوء کرنا واجب ہے۔

دلیل:

عن أبی سعید الخدري ـ رضي اللّٰه عنه ـ قال : قال رسول اللّٰه ـ صلّی اللّٰه علیه و سلّم ـ إذا أتي أحدكم أهله ، ثمّ أراد أن یعود فلیتوضّأ .

استدلال:

اس حدیث میں جماع کرنے کے بعد دوبارہ جماع کرنے کے لیے وضوء کرنے کا امر دیا گیا ہے اور امر وجوب کے لیے آتا ہے۔ لہٰذا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جماع کرنے کے بعد دوبارہ جماع کرنے کے لیے وضوء کرنا ضروری اور واجب ہے۔

جواب:

یہ حدیث منسوخ ہے، نسخ کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی وہ حدیث ہے جس میں وہ فرماتی ہے: "انّ رسول اللّٰه ـ صلّی اللّٰه علیه و سلّم ـ كان یجامع ثمّ یعود و لا یتوضّأ" اور منسوخ حدیث سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ جماع کرنے کے بعد دوبارہ جماع

کرنے کیلیے وضوء کرنا صرف مستحب ہے، واجب نہیں۔

دلیل:

عن عائشة۔ رضی اللہ عنها۔ أنها قالت: "كان رسول اللہ۔ صلی اللہ علیه وسلم۔ یجامع ثم یعود ولا یتوضأ، وینام ولا یغتسل"

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جماع کرنے کے بعد دوبارہ جماع کرنے کے لیے وضوء نہیں کرتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دوبارہ جماع کرنے کے لیے وضوء کرنا واجب نہیں اور استحباب اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے: عن أبی رافع "أن رسول اللہ ۔ صلی اللہ علیه وسلم۔ كان إذا طاف علی نسائه فی یوم، فجعل یغتسل عند هذه وعند هذه، فقیل: یا رسول اللہ! لو جعلته غسلا واحدا. فقال: هذا أزكی وأطهر وأطیب". اس حدیث میں "هذا أزكی..." صراحت کے ساتھ استحباب پر دلالت کرتا ہے اور غسل میں چونکہ وضوء بھی ہوتا ہے، اس لیے اس حدیث سے وضوء کا استحباب ثابت ہوتا ہے۔

تیسرا قول:

امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ دوبارہ جماع کرنے کے لیے وضوء کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، نہ ہی یہ مستحب ہے اور نہ ہی اس کا کوئی فائدہ!

دلیل:

عن عائشة۔ رضی اللہ عنها۔ أنها قالت: "كان رسول اللہ۔ صلی اللہ علیه وسلم۔ یجامع ثم یعود ولا یتوضأ، وینام ولا یغتسل".

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ آپ علیہ السلام دوبارہ جماع کرنے کے لیے وضوء نہیں فرماتے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لیے وضوء مستحب نہیں، ورنہ آپ علیہ السلام استحباب کے لیے فرما لیتے!

جواب:

اس حدیث میں وضوء نہ کرنے کا عمل منقول ہے اور سابقہ بعض احادیث میں وضوء کرنے کا عمل منقول ہے لہذا اس حدیث کو "ترک احیانا" پر محمول کیا جائے گا جو استحباب کی دلیل ہے۔ لہذا اس حدیث سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں!

كتاب الصلاة

باب الأذان كيف هو؟

"کلمات الأذان" کی تعداد کتنی ہے؟ اس بارے میں تین اقوال مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام مالک، حسن بصری، ابن سیرین اور اہل مدینہ فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات سترہ (۱۷) ہیں: پہلی تکبیر دو مرتبہ، شہادت آٹھ مرتبہ، حیعلہ چار مرتبہ، دوسری تکبیر دو مرتبہ اور کلمۂ توحید ایک مرتبہ ہے۔ انہیں آسانی سے یاد رکھنے کے لیے یہ ضابطہ: (۲ + ۸ + ٤ + ۲ + ۱ = ۱۷) ذہن میں رکھنا چاہیے۔

دوسرا قول:

امام شافعی فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات انیس (۱۹) ہیں: پہلی تکبیر چار مرتبہ شہادت آٹھ مرتبہ، حیعلہ چار مرتبہ، دوسری تکبیر دو مرتبہ اور کلمہ توحید ایک مرتبہ ہے۔ انہیں آسانی سے یاد رکھنے کے لیے یہ ضابطہ: (٤ + ۸ + ٤ + ۲ + ۱ = ۱۹) ذہن میں رکھنا چاہیے۔

تیسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ اذان کے کلمات پندرہ (۱۵) ہیں: پہلی تکبیر چار مرتبہ، شہادت چار مرتبہ، حیعلہ چار مرتبہ، دوسری تکبیر دو مرتبہ اور کلمہ توحید ایک مرتبہ ہے۔ انہیں یاد رکھنے کے لیے یہ ضابطہ: (٤ + ٤ + ٤ + ۲ + ۱ = ۱۵) ذہن میں رکھنا چاہیے۔

فائدہ:

کلمات اذان کی تعداد میں اختلاف درحقیقت دو چیزوں میں موجود اختلاف پر موقوف ہے:

۱- پہلی چیز یہ ہے کہ اذان میں پہلی تکبیر دو مرتبہ ہے یا چار مرتبہ؟ اس کو فقہائے کرام "الترببع في التكبير" کہتے ہیں۔

۲- دوسری یہ کہ شہادتیں دو دو مرتبہ ہیں یا چار چار مرتبہ، اس کو فقہائے کرام "الترجيع في الشهادتين" کہتے ہیں۔ لہٰذا ہم ان دو مسئلوں سے بالترتیب بحث کرتے ہیں:

مسألة التربيع:

اس مسئلے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام مالک، حسن بصری اور ابن سیرین فرماتے ہیں کہ اذان کی پہلی تکبیر میں تربیع نہیں ہے ،یعنی اذان کی ابتداء میں تکبیر صرف دو مرتبہ ہے۔" فذهب قوم إلى هذا ..." سے یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

عن أبي محذورة - رضي الله عنه - قال : علّمني رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - الأذان كما تؤذّنون الآن: " الله أكبر، الله أكبر ، أشهد أن لا إله إلّا الله ، أشهد أن لا إله إلّا الله ، أشهد أنّ محمّدًا رسول الله ، أشهد أن محمّدًا رسول الله ، أشهد أن لا إله إلّا الله ، أشهد أن لا إله إلّا الله ، أشهد أنّ محمّدًا رسول الله ، أشهد أنّ محمّدًا رسول الله ، حيّ على الصلاة حيّ ، على الصلاة حيّ على الفلاح ، حيّ على الفلاح ، الله أكبر ، الله أكبر ، لا إله إلّا الله " .

استدلال:

اس حدیث میں ابو محذورہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: " میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح اذان سیکھی تھی جس طرح تم لوگ آج کل اذان دیتے ہو" اور پھر اذان کے الفاظ بتلاتے وقت تکبیر دو مرتبہ بتلائی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان کے شروع میں تکبیر صرف دو مرتبہ ہے، نہ کہ چار مرتبہ، یعنی تکبیر میں تربیع پر عمل نہیں ہوگا۔

جواب:

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اذان کے شروع میں تکبیر دو مرتبہ ہے، جبکہ آنے والی حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شروع والی تکبیر چار مرتبہ ہے۔ لہٰذا آنے والی حدیث "مشتمل علی الزیادة" ہے اور "مشتمل علی الزیادة" حدیث سے استدلال اور اس پر عمل کرنا زیادہ اولیٰ اور راجح ہوتا ہے۔ لہٰذا مذکورہ بالا حدیث (یعنی عدمِ تربیع) پر عمل نہیں ہوگا۔

دوسرا قول:

ائمہ ثلاثہ اور علامہ اسحاق کے نزدیک اذان کی پہلی تکبیر میں تربیع ہے، یعنی اذان کے شروع میں " اللہ اکبر" چار مرتبہ کہا جائے گا۔" وخالفهم آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱) :

عن عبد الله بن محيريز أنّ أبا محذورة - رضي الله عنه - حدّثه أنّ النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - علّمه الأذان تسع عشرة كلمةً : " الله أكبر الله أكبر،

اللہ أکبر اللہ أکبر ..." ثمّ ذکر بقیّة الأذان علی ما في الحدیث الأوّل .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ اذان کی ابتداء میں "اللہ اکبر" چار مرتبہ اور اس سے پہلے والی حدیث میں دو مرتبہ ہے، لہٰذا اس حدیث میں اضافہ موجود ہے جو کہ ثقہ راوی کی طرف سے ہے اور ثقہ راوی کا اضافہ مقبول ہوتا ہے۔ لہٰذا تکبیر میں تربیع راجح ہوگی۔

دلیل (۲) نظر:

اذان کے کلمات دو قسم پر ہیں:

پہلی قسم وہ کلمات ہیں جو اذان میں ایک جگہ پر بولے جاتے ہیں، ان کا ضابطہ یہ ہے کہ یہ دو مرتبہ پڑھے جائیں گے، جیسے: "حی علی الصلاۃ" اور "حی علی الفلاح"۔

دوسری قسم وہ کلمات ہیں جو اذان میں دو جگہوں پر بولے جاتے ہیں، ان کا ضابطہ یہ ہے کہ پہلی جگہ میں دوسری جگہ کی بنسبت دوگنے بولے جائیں گے، جیسے: "کلمۂ شہادت"۔

چونکہ تکبیر، اذان میں دو جگہوں پر بولی جاتی ہے، اس لیے نظر اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ پہلی جگہ پر تکبیر دوسری جگہ کی بنسبت دوگنی ہونی چاہیے اور دوسری جگہ چونکہ تکبیر بالاتفاق دو مرتبہ ہے، اس لیے پہلی جگہ تکبیر چار مرتبہ بولی جانی چاہیے!

مسالۃ الترجیع:

دوسرا مسئلہ "والموضع الآخر الذی اختلفوا فیه" سے بیان کیا جاتا ہے جس میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام مالک، حسن بصری، ابن سیرین اور اہل مدینہ فرماتے ہیں کہ شہادتین میں ترجیع ہے، یعنی شہادتین کو دو دو مرتبہ پڑھنے کے بعد دوبارہ لوٹانا چاہیے۔ "فذهب قوم الی الترجیع ..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

عن أبي محذورة ـ رضي اللہ عنه ـ قال : علّمني رسول اللہ ـ صلّی اللہ علیه وسلّم ـ الأذان کما تؤذّنون الآن : " اللہ أکبر اللہ أکبر ، أشهد أن لا إله إلّا اللہ ، أشهد أن لا إله إلّا اللہ ، أشهد أنّ محمّدًا رسول اللہ ، أشهد أن محمّدًا

رسـول الله ، أشهـد أن لا إلـه إلّا الله ، أشهد أن لا إله إلّا الله ، أشهد أنّ محمّدًا
رسول الله ، أشهد أنّ محمّدًا رسول الله ... " .

استدلال:

اس حدیث میں ابومحذورہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مجھے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان اسی طرح سکھلائی تھی جس طرح آج کل تم لوگ اذان دیتے ہو اور پھر اذان کے تمام کلمات اس طرح بیان کیے ہیں کہ اس میں ترجیع بھی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ شہادتین میں ترجیع ہے ورنہ آپ علیہ السلام انہیں ترجیع نہ سکھاتے۔

جواب:

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا سکھلانا اس بات کی دلیل نہیں کہ اذان میں ترجیع ہے، کیونکہ حضرت ابومحذورہ نے پہلی مرتبہ آہستہ آواز سے شہادتین ادا کیے تھے، اس لیے آپ علیہ السلام نے دوبارہ وہی کلمات ادا کرنے کا حکم فرمایا تھا۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ آپ علیہ السلام نے اولاً شہادتین ایمان لانے کے لیے ابومحذورہ رضی اللہ عنہ سے کہلوائے تھے اور بعد میں دوبارہ بطور اذان کہلوائے تھے، اس لیے نہیں کہ اذان ہی میں ترجیع ہے، لیکن حضرت ابومحذورہ نے انہیں اپنی طرف سے بطور تبرک پوری زندگی اپنی اذان میں باقی رکھے۔ لہذا اس حدیث سے ترجیع ثابت نہیں ہوتی۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ شہادتین میں ترجیع نہیں ہے، یعنی شہادتین کو دو دو مرتبہ پڑھنے کے بعد دوبارہ لوٹانے کی ضرورت نہیں۔ "وترکه الآخرون ..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن عبد الله بن زيد ـ رضي الله عنه ـ أنّه رأى رجلًا نزل من السماء، عليه ثوبان أخضران فقام على جذم حائط ، فنادى : " الله أكبر، الله أكبر ، الله أكبر، الله أكبر ... " (فذكر الأذان على مافي حديث أبي محذورة، غير أنّه لم يذكر الترجيع) فأتى النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فأخبره ، فقال له : نعم، ما رأيت علّمه بلالًا ! ".

استدلال:

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

کے سامنے خواب والی اذان حضرت ابومحذورہ کی طرح ہی بیان کی تھی، صرف اتنا فرق تھا کہ اس میں ترجیع نہیں تھی، چنانچہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: ''صحیح ہے جو تم نے خواب میں دیکھا ہے، اسے بلال کو سکھاؤ!'' جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اذان میں ترجیع نہیں۔

دلیل (۲) نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ شہادتین کی ترجیع اور عدم ترجیع میں اختلاف ہے، جبکہ شہادتین کے علاوہ اذان کے کسی بھی لفظ میں بالاتفاق ترجیع نہیں ہے، جن پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ دوسرے کلمات کی طرح شہادتین میں بھی ترجیع نہیں ہونی چاہیے۔

باب الإقامة كيف هي؟

اس باب میں ''کلمات اقامت'' کا بیان ہے، چنانچہ اس میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول:

امام مالک اور اہل مدینہ فرماتے ہیں کہ اقامت کے کلمات دس (۱۰) ہیں: تکبیر دو مرتبہ، شہادت دو مرتبہ، حیعلہ دو مرتبہ، اقامت ایک مرتبہ، دوسری تکبیر دو مرتبہ اور کلمۂ توحید ایک مرتبہ ہے۔ اسے یاد رکھنے کے لیے یہ ضابطہ: (۲ + ۲ + ۲ + ۱ + ۲ + ۱ = ۱۰) یاد رکھنا چاہیے۔ "فذهب قوم الى هذا ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن أنس ـ رضي الله عنه ـ قال: أمر بلال أن يشفع الأذان، ويوتر الإقامة .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ اذان کے کلمات دو دو مرتبہ ہیں، جبکہ اقامت کے کلمات ایک ایک مرتبہ ہیں، لہٰذا اقامت میں ہر کلمہ ایک مرتبہ پڑھا جائے گا اور ایک ایک مرتبہ پڑھنے سے تمام کلمات دس بن جاتے ہیں، لہٰذا کلماتِ اقامت دس ہیں۔

فائدہ:

اس میں ''اللہ اکبر اللہ اکبر'' اگرچہ بظاہر ایک لفظ دو مرتبہ آیا ہے، لیکن درحقیقت یہ ایک کلمہ ہے اور ''یوتر'' میں داخل ہے۔

جواب:

اس حدیث میں "يوتر الإقامة" میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد "أن يهدر في الإقامة" ہو، یعنی اقامت ایک سانس میں ہدر اور تیزی کے ساتھ کہا کرے، جب اس

حدیث میں یہ احتمال موجود ہے تو اس سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ کلمات اقامت گیارہ (۱۱) ہیں: تکبیر دو مرتبہ، شہادت دو مرتبہ، حیعلہ دو مرتبہ، اقامت دو مرتبہ، دوسری تکبیر دو مرتبہ اور کلمہ توحید ایک مرتبہ ہے۔ اسے یاد رکھنے کے لیے یہ ضابطہ: (۲ + ۲ + ۲ + ۲ + ۲ + ۱ = ۱۱) یاد رکھنا چاہیے۔ "وخالفهم آخرون في حرف واحد..." سے مراد یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن أنس ـ رضي الله عنه ـ قال: أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة إلّا الإقامة .

دلیل (۲):

عن عبد الله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ "كان الأذان على عهد النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ مرتين مرتين، والإقامة مرة مرة، غير أنّه إذا قال: "قد قامت الصلاة" قالها مرتين ...".

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں صراحت سے کہا گیا ہے کہ اقامت کے کلمات ایک ایک مرتبہ پڑھے جائیں گے، البتہ "قد قامت الصلاۃ" کو دو مرتبہ پڑھا جائے گا اور اس طرح پڑھنے سے اقامت کے تمام کلمات گیارہ (۱۱) بن جاتے ہیں۔ لہٰذا کلماتِ اقامت گیارہ ہیں۔

جواب:

اس حدیث میں "مرۃ مرۃ" سے مراد یہ ہے کہ دونوں کلمات ایک سانس میں پڑھے جاتے تھے، یہ مراد نہیں کہ ایک ایک مرتبہ پڑھے جاتے ہیں، کیونکہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ آپ علیہ السلام کے زمانے اور اس کے بعد دو دو مرتبہ پڑھتے تھے۔ لہٰذا اس حدیث سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

دلیل (۳) نظر:

اذان میں جو کلمات دو جگہوں پر ہیں، وہ دوسری جگہ میں پہلی جگہ کی بنسبت نصف ہوتے ہیں۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ چونکہ اقامت، اذان کے بعد ہوتی ہے تو گویا کہ

اقامت کے کلمات دوسری جگہ پر ہیں، اس لیے اقامت کے کلمات اذان کی بنسبت نصف ہونے چاہییں! البتہ "قد قامت الصلاۃ" ایک جگہ پر ہے، اس لیے اسے دومرتبہ ہی پڑھا جائے گا۔

جواب:

اقامت چونکہ اذان کے بعد ہوتی ہے اور ایک مستقل چیز ہے، اس لیے اس میں مذکورہ بالا نظر اور قیاس کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ مذکورہ قیاس صرف اذان کے اندر ہی جاری ہوتا ہے۔

تیسرا قول:

امام ابوحنیفہ اور عبداللہ بن المبارک فرماتے ہیں کہ کلمات اقامت سترہ ہیں: پندرہ کلمات وہی ہیں جو اذان میں ہیں اور دو کلمے اقامت کے زائد ہیں۔ لہٰذا کل کلمات سترہ (۱۷) بنتے ہیں۔" وخالفهم آخرون في ذلك كله ... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن عبد الله بن زيد ـ رضي الله عنه ـ أنه رأى [في المنام] رجلًا ... فأذّن : الله أكبر، الله أكبر ... ثمّ قعد ، ثمّ قام فأقام مثل ذلك ، فأتى النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فأخبره . فقال : نعم ما رأيت علّمها بلالاً " .

استدلال:

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ جبرئیل علیہ السلام کی اقامت، اذان کی طرح تھی، لہٰذا اقامت میں پندرہ کلمات وہی ہونگے، البتہ "قد قامت الصلاۃ" بڑھانا اتفاقی امر ہے، اس لیے اقامت کے کل کلمات سترہ (۱۷) ہیں۔

دلیل (۲):

عن أبي محذورة ـ رضي الله عنه ـ قال : "علّمني رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ الإقامة مثنى مثنى : الله أكبر ... " .

دلیل (۳):

عن أبي محذورة ـ رضي الله عنه ـ قال : علّمني رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ الإقامة سبع عشرة كلمة: الله أكبر ... .

استدلال:

پہلی حدیث میں تصریح ہے کہ اقامت کے کلمات دو دو مرتبہ پڑھے جائیں گے، جبکہ دوسری حدیث میں سترہ کلمات کی بھی تصریح ہے جو ہمارے لیے صریح دلیل ہے۔ لہٰذا ان دونوں

حدیثوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقامت بھی اذان کی طرح ہوتی ہے اور اقامت کے کل کلمات سترہ ہیں۔

دلیل (٤) نظر:

اقامت ایک الگ اور مستقل چیز ہے اور اس کے آخر میں کلمۂ شہادت ایسا ہی پڑھا جاتا ہے جس طرح اذان میں پڑھا جاتا ہے، جس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اقامت کے باقی کلمات بھی اذان کے کلمات کی طرح دو دو مرتبہ پڑھے جائیں گے، لیکن اس کا یہ جواب ہوسکتا ہے کہ کلمۂ شہادت اقامت میں آدھا نہیں ہوسکتا، اس لیے اس میں بھی پورا پڑھا جائے گا۔

لہذا دوسری نظر یہ ہے کہ اقامت میں دوسری تکبیر، اذان کی دوسری تکبیر کی طرح دو مرتبہ ہی کہی جاتی ہے، جس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اقامت کے باقی تمام کلمات بھی اذان کی طرح دو دو مرتبہ پڑھے جانے چاہییں!

باب قول المؤذن

في أذان الصبح: الصلاة خير من النوم

فجر کی اذان میں " الصلاة خير من النوم " کہنے کے بارے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

عطاء بن رباح، طاؤس اور اسود بن یزید فرماتے ہیں کہ فجر کی اذان میں " الصلاة خير من النوم " پڑھنا مکروہ ہے اور یہی امام شافعی سے ایک روایت بھی ہے۔ " كره قوم أن يقال في آذان الصبح : " الصلاة خير من النوم " کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (١) :

عن عبد الله بن زيد ـ رضي الله عنه ـ " أنه رأى [في المنام] رجلاً ...".

دلیل (٢) :

عن أبي محذورة ـ رضي الله عنه ـ قال : " علمني رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ الأذان كما تؤذنون الآن ...".

استدلال:

"باب الأذان" میں گزری ہوئی ان دونوں حدیثوں میں "الصلاة خير من النوم" والا جملہ نہیں ہے، حالانکہ یہ اذان عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ کو جبرئیل علیہ السلام نے سکھلائی تھی اور ابو

محذورہ رضی اللہ عنہ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سکھلائی تھی۔ان دونوں اذانوں میں مذکورہ بالا جملہ نہیں تھا۔لہٰذا فجر کی اذان میں اس جملے کا بڑھانا مکروہ ہے۔

جواب:

ان دونوں حدیثوں میں مطلق اذان کا بیان ہے اور فجر کی اذان میں جو یہ جملہ بڑھایا گیا ہے،اس کی بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے ابومحذورۃ رضی اللہ عنہ کو تعلیم دی تھی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سکھلائی ہوئی چیز مکروہ نہیں، بلکہ مسنون ہوتی ہے۔

دوسرا قول:

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ فجر کی اذان میں ''حی علی الفلاح'' کے ''الصلاۃ خیر من النوم'' دومرتبہ کہنا سنت ہے۔" وخالفهم في ذلك آخرون ... "کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي محذورة ـ رضي الله عنه ـ أن النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ علّمه في الأذان الأوّل من الصبح : " الصلاة خير من النوم ، الصلاة خير من النوم .

دلیل (۲):

عن ابن عمر ـ رضى الله عنه ـ قال : " كان فى الأذان الأول بعد الفلاح " الصلاة خير من النوم " .

استدلال:

پہلی حدیث میں تصریح ہے کہ ''الصلاۃ خیر من النوم'' والا جملہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابومحذورہ رضی اللہ عنہ کو سکھلایا تھا، جبکہ دوسری حدیث میں یہ تصریح ہے کہ بعد میں بھی یہی معمول رہا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا سکھلایا ہوا کلمہ مسنون ہی ہوتا ہے۔

باب التاذين للفجر ، أيّ وقت هو؟

فجر کے علاوہ تمام نمازوں کے لیے اپنے اپنے وقت میں اذان دینا ضروری ہے، اگر وقت سے پہلے اذان دی گئی تو اس کا لوٹانا ضروری ہے۔فجر کی اذان کے بارے میں دوقول ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ فجر کی اذان وقت سے

پہلے دینا جائز ہے اور یہی امام ابو یوسف کا بھی قول ہے۔ " فذهب إلى أن الفجر يؤذن لها قبل دخول وقتها " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱) :

عن سالم، عن أبيه ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ : إنّ بلالاً ينادي بليل، فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم " قال ابن شهاب : " وكان رجلاً أعمىٰ، لا ينادى حتىٰ يقال له : أصبحت أصبحت " .

دلیل (۲) :

عن أنيسة ـ رضي الله عنها ـ قالت : " قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ : " إنّ ابن أم مكتوم يؤذّن بليل، فكلوا واشربوا حتى تسمعوا نداء بلال " .

وفي رواية : " أنّ نبيّ الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قال : " إنّ بلالاً أو ابن أم مكتوم ينادي بليل، فكلوا واشربوا حتى ينادي بلال أو ابن أم مكتوم " . فكان إذا نزل هذا وأراد هذا أن يصعد، تعلّقوا به وقالوا : كما أنت حتى نتسحّر.

دلیل (۳):

عن سمرة بن جندب ـ رضي الله عنه ـ قال: " إن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال : " لا يغرنكم نداء بلال، ولا هذا البياض [من الفجر الكاذب] حتى يبدو الفجر " .

استدلال:

ان تمام حدیثوں میں یہ تصریح ہے کہ کبھی ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ اور کبھی بلال رضی اللہ عنہ وقت سے پہلے رات ہی کو اذان دیا کرتے تھے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وقت سے پہلے فجر کی اذان دینا درست ہے، ورنہ آپ علیہ السلام کی موجودگی میں ایسا نہ ہوتا تھا۔

جواب (۱) :

ان حدیثوں میں وقت سے پہلے جس اذان کا تذکرہ ہے، وہ نمازِ فجر کی اذان نہیں تھی، بلکہ وہ اس لیے تھی کہ جو لوگ مسجد میں عبادت کرتے تھے، وہ گھر کی طرف لوٹ جائیں اور جو لوگ

گھروں میں سورہے ہوں وہ اٹھ کرسحری کریں۔جبکہ نماز کے لیے دوبارہ وقت داخل ہونے کے بعد اذان دی جاتی تھی جس کی انہی حدیثوں میں بھی تصریح ہے۔لہٰذا یہ دونوں حدیثیں بھی ہماری ہی دلیل ہے اور یہ کہ پہلی اذان نماز فجر کے لیے نہیں تھی،اس کا قرینہ یہ حدیث ہے : عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال : قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ : " لا يمنعنّ أحدكم أذان بلال من سحوره ؛ فإنّه ينادي أو يؤذّن ؛ ليرجع غائبكم إلى البيوت وليتنبّه نائمكم " .

جواب (۲):

دوسرا جواب یہ ہے کہ وقت سے پہلے اذان غلطی سے ہوا کرتی تھی اور جو چیز غلطی سے ہو جاتی ہے،اس سے استدلال درست نہیں ہوتا۔وقت سے پہلے اذان غلطی سے ہوتی تھی،اس کا قرینہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جس میں فرماتے ہیں :قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لبلال : " إنّك تؤذّن إذا كان الفجر ساطعًا وليس ذلك الصبح ، إنّما الصبح هكذا معترضًا " . اور دوسرا قرینہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: "قال رسول الله ـصلى الله عليه وسلم ـ : لا يغرنّكم أذان بلال ؛ فإنّ في بصره شيئًا " .

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ،امام محمد اور حسن بصری فرماتے ہیں کہ دوسری اذانوں کی طرح فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے دینا درست نہیں اور اگر وقت سے پہلے دی گئی تو طلوع فجر کے بعد لوٹانا لازم ہے۔ "وخالفهم في ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱) :

عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنّ بلالاً أذّن قبل طلوع الفجر ، فأمره النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أن يرجع ، فينادي : " ألا إن العبد قد نام " فرجع فنادى : " ألا إن العبد قد نام " .

استدلال:

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ جب بلال رضی اللہ عنہ نے غلطی سے وقت سے پہلے اذان دی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تنبیہ کی اور حکم فرمایا: "لوگوں کو اطلاع کردو کہ وقت سے پہلے اذان نیند کے غلبے کی وجہ سے دی گئی ہے" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وقت سے پہلے فجر کی اذان دینا درست نہیں،ورنہ وقت سے پہلے اذان دینے پر آپ علیہ السلام مذکورہ بالا تنبیہ نہ فرماتے!

دلیل (۲) :

عن ابن عمر، عن حفصة ـ رضي الله عنهما ـ أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ كان إذا أذّن المؤذن بالفجر، قام فصلّى ركعتي الفجر، ثمّ خرج إلى المسجد وحرّم الطعام، وكان لا يؤذن حتى يصبح

استدلال:

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں صبح صادق سے پہلے اذان نہیں دی جاتی تھی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فجر کی اذان وقت سے پہلے دینا درست نہیں۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جو اذان وقت سے پہلے ہوا کرتی تھی، وہ نمازِ فجر کے لیے نہیں، بلکہ سحری کے لیے ہوتی تھی۔

دلیل (۳) نظر:

فجر کے علاوہ باقی تمام نمازوں کے لیے بالاتفاق اذان ان کے اوقات داخل ہونے کے بعد دی جاتی ہے، اوقات داخل ہونے سے پہلے اذان دینا درست نہیں۔ ان پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ فجر کے لیے بھی اذان، وقت داخل ہونے کے بعد دی جانی چاہیے، وقت سے پہلے اذان دینا درست نہیں ہونا چاہیے!

باب الرجلين

يؤذن احدهما ويقيم الآخر

اس مسئلے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی اور امام احمد فرماتے ہیں کہ جو شخص اذان دے، وہی شخص اقامت بھی کہے گا۔ دوسرے شخص کے لیے اقامت کہنا درست نہیں۔ "فذهب قوم إلى هذا الحديث ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن زياد بن الحارث الصدائي ـ رضي الله عنه ـ قال: أتيت رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فلمّا كان أوّل الصبح أمرني فأذّنت، ثمّ قام إلى الصلاة فجاء بلال ليقيم، فقال رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ: "إنّ أخا صداءٍ أذّن، ومن أذّن فهو يقيم"

استدلال:

اس حدیث میں یہ ضابطہ بیان کیا گیا ہے کہ جس نے اذان دی، وہی اقامت بھی کہے گا اور اس میں یہ بھی ہے کہ آپ علیہ السلام نے اسی ضابطے کی وجہ سے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اقامت سے منع فرمایا تھا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مؤذن کے علاوہ دوسرے آدمی کے لیے اقامت کہنا درست نہیں۔

جواب:

اس حدیث میں جو ضابطہ بیان کیا گیا ہے، وہ صرف افضلیت پر دلالت کرتا ہے کہ عام حالات میں افضل یہ ہے کہ جس شخص نے اذان دی، وہی اقامت کہے، لیکن اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ دوسرے شخص کے لیے اقامت کہنا درست ہی نہیں۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اذان دینے والے کے علاوہ کسی اور سے اقامت کہلوائی ہے۔ لہذا اس حدیث سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام مالک اور احناف فرماتے ہیں کہ جس شخص نے اذان دی، اس کے علاوہ کسی اور شخص کے لیے بھی اقامت کہنا جائز ہے۔ "وخالفهم فی ذلک آخرون..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن محمّد بن عبد الله بن زيد عن أبيه ـ رضي الله عنه ـ قال: أتيت النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فأخبرته كيف رأيت الأذان، فقال: "ألقهنّ على بلال؛ فإنّه أندىٰ صوتًا منك". فلمّا أذّن بلال ندم عبد الله، فأمره رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أن يقيم.

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود مؤذن کے علاوہ دوسرے شخص کو اقامت کہنے کا حکم دیا تھا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اذان دینے والے کے علاوہ دوسرے شخص کا بھی اقامت کہنا جائز ہے، ورنہ آپ علیہ السلام یہ حکم نہ فرماتے۔

دلیل (۲) نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ متفق علیہ اصول یہ ہے کہ دو شخص ایک اذان کو آدھا آدھا کر کے نہیں دے سکتے، جبکہ اقامت میں دو احتمال ہیں: یعنی اگر اذان اور اقامت دونوں ایک چیز ہوں تو

یہ جائز نہیں کہ اذان ایک شخص دے اور اقامت دوسرا شخص کہے اور اگر دونوں مستقل اور الگ الگ چیزیں ہوں تو یہ جائز ہے کہ اذان ایک شخص دے اور اقامت دوسرا شخص کہے۔ اب غور کرنے کے بعد ہمیں یہ نظر ملی ہے کہ نماز جمعہ کے لیے خطبہ شرط ہے، اس میں یہ درست ہے کہ خطبہ ایک شخص دے اور نماز کوئی اور پڑھائے۔ اسی طرح اقامت نماز کے اسباب میں سے ہے، اس میں یہ بالاتفاق درست ہے کہ اقامت امام کے علاوہ کوئی اور شخص کہے، حالانکہ یہ اذان کی بنسبت نماز کے زیادہ قریب ہے۔ ان پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اذان اور اقامت میں بھی یہ تفریق جائز ہونی چاہیے کہ اذان ایک شخص دے اور اقامت دوسرا شخص کہے!

باب مایستحب

لرجل ان یقوله إذا سمع الأذان

اس باب میں دو مسئلے بیان کیے جاتے ہیں: پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اذان کے جواب میں کیا کہنا چاہیے؟ اس کے بارے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

اہل ظواہر اور ائمہ ثلاثہ کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ اذان کے جواب میں وہی کلمات دہرانے چاہییں جو مؤذن ادا کرتا ہے۔ "فذهب قوم الى هذه الآثار ..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱) :

عن أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ قال: سمعت رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يقول : " إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل مايقول ".

دلیل (۲) :

عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال:" انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ يقول:" اذا سمعتم المؤذن ، فقولوا مثل ما يقول...،"

دلیل (۳) :

عن أم حبيبة ـ رضي الله عنها ـ "أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ كان إذ سمع المؤذن، يقول مثل ما يقول حتى يسكت ".

دلیل (٤) :

عن علقمة ، قال:" كنا عند معاوية ،فأذن المؤذن ،فقال معاوية:" سمعت

النبی صلی اللہ علیہ وسلم ـ یقول:"اذا سمعت المؤذن یؤذن، فقولوا مثل مقالتہ (أو کما قال)".

استدلال:

پہلی، دوسری اور آخری حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ اذان کے جواب میں وہی کلمات دہرانے چاہییں جو اذان دینے والا کہتا ہے اور تیسری حدیث میں آپ علیہ السلام کا عمل اسی کے مطابق منقول ہے۔ لہٰذا ان تمام حدیثوں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اذان کے جواب میں وہی اذان والے کلمات ہی دہرانے چاہییں۔

جواب:

ان تمام احادیث میں "قولوا مثل یقول" یا" یقول مثل ما یقول" سے اذان کے اکثر کلمات یعنی تکبیر، شہادتین، اور کلمۂ توحید مراد ہے جبکہ حیعلتین اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ یہ کلمات مؤذن نماز کی طرف دعوت دینے کے لیے ادا کرتا ہے، جبکہ سامعین اذان کا جواب بطور ذکر کے دیتے ہیں اور حیعلتین کا بطور ذکر کوئی معنیٰ نہیں۔"قولوا مثل ما یقول" سے اذان کے اکثر کلمات مراد ہیں..."اس کا قرینہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے:"قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ـ:"اذا تشھد المؤذن ،فقولوا مثل ما یقول". ـ لہٰذا ان روایات سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

ائمہ ثلاثہ کے قول مشہور اور احناف کے نزدیک اذان کے جواب میں وہی کلمات دہرانے چاہییں جو اذان میں کہے جاتے ہیں، البتہ "حیعلتین" کے جواب میں "لاحول ولاقوۃ الا باللہ" کہنا چاہیے۔"وخالفھم فی ذلک آخرون..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن عمر ابن الخطاب ـ رضي اللہ عنه ـ أنّ رسول اللہ ـ صلّی اللہ علیه وسلّم ـ قال: "إذا قال المؤذن: اللہ أکبر اللہ أکبر، فقال أحدکم: اللہ أکبر اللہ أکبر... ثمّ قال: حيّ علی الصلاۃ، فقال: لاحول ولا قوۃ إلّا باللہ، ثم قال: حيّ علی الفلاح، فقال: لا حول ولا قوۃ الا باللہ... دخل الجنة".

دلیل (۲):

عن أبي رافع ـ رضي اللہ عنه ـ قال: كان رسول اللہ ـ صلّی اللہ

علیه و سلّم۔ إذا سمع المؤذن ، قال مثل ما قال ، وإذا قال : حيّ على الصلاة ، حيّ على الفلاح " قال : " لاحول ولا قوة إلّا باللّٰه " .

دلیل(۲) :

عن عیسی بن طلحة قال: کنا عند معاویة، فأذن المؤذن: فقال : ألله أکبر ألله أکبر، فقال معاویة : الله أکبر الله أکبر .....حتی بلغ"حيّ علی الصلاة،حيّ علی الفلاح"،فقال: لا حول ولا قوة ألا بالله ،(ثم قال هکذا قال رسول الله صلی الله علیه وسلم..".

استدلال:

تینوں حدیثوں میں حیعلتین کا جواب'' لاحول ولا قوۃ إلاّ باللہ'' منقول ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اذان میں حیعلتین کے جواب میں وہی کلمات نہیں، بلکہ'' لاحول ولا قوۃ إلاّ باللہ '' کہنا چاہیے۔

دلیل عقلی:

مؤذن اذان کے کلمات بطور دعوت کے ادا کرتا ہے، جبکہ اذان کا جواب دینے والا یہی کلمات بطور ذکر کے ادا کرتا ہے اور " حيّ علی الصلاة ، حيّ علی الفلاح " کا بطور ذکر کوئی معنیٰ نہیں۔لہٰذا اس کے بجائے دوسرا کلمہ ادا کرنا چاہیے اور احادیث نے اسے "لاحول ولا قوة إلاّ باللّٰه " متعین فرمایا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اذان کا یہ جواب دینا واجب ہے یا مستحب؟ اس میں بھی دو قول ہیں:

پہلا قول:

اہل الظاہر اور بعض احناف فرماتے ہیں کہ اذان کا جواب دینا واجب ہے۔ "وقد قال قوم: " اذا سمعتم المؤذن ، فقولوا مثل ما يقول" على الوجوب" سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

ان حضرات کی دلیل سابقہ وہ تمام حدیثیں ہیں جن میں:"اذا سمعتم المؤذن ، فقولوا مثل ما يقول" جیسے الفاظ منقول ہیں اور ان جیسے الفاظ میں چونکہ امر کا صیغہ آیا ہے اور امر وجوب کے لیے آتا ہے۔اس لیے مذکورہ بالا جواب دینا واجب اور ضروری ہے۔

جواب:

امر ہر جگہ وجوب کے لیے نہیں آتا، کبھی کبھی ندب کے لیے بھی آتا ہے اور یہاں پر بھی

ندب کے لیے ہے جس کا قرینہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بعض اوقات اذان کے جواب میں وہی کلمات نہیں دہرائے تھے جو اذان دینے والا کہتا ہے (یہ بعد والی حدیث میں آرہا ہے) لہٰذا ان احادیث سے اذان کے جواب کے واجب ہونے پر استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

أئمہ ثلاثہ اور اکثر حنفیہ فرماتے ہیں کہ اذان کا یہ جواب دینا مستحب ہے۔"وخالفهم في ذلك آخرون ،فقالوا : ذلك على الاستحباب..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

عن علقمة ، عن عبد الله ـ رضي الله عنه ـ قال : كنّا مع النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ في بعض أسفاره، فسمع مناديا وهو يقول : الله أكبر الله أكبر فقال : " على الفطرة " فقال: أشهد أن لاإله إلّا الله، فقال رسول الله ـصلى الله عليه وسلم ـ : "خرج من النار ....." .

استدلال:

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کے جواب میں وہی کلمات نہیں دہرائے جو مؤذن نے کہے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اذان کا جواب دینا واجب نہیں اور" قولوا مثل مایقول" میں امر کا صیغہ ندب اور استحباب کے لیے ہے۔

باب مواقيت الصلاة

(۱) وقت صلاۃ الفجر:

فجر کی نماز کا پہلا وقت صبح صادق سے شروع ہوتا ہے اور آخری وقت کے بارے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی اور امام مالک فرماتے ہیں کہ فجر کی نماز کا آخری وقت اسفارِ شمس تک ہے یعنی طلوعِ شمس سے پہلے کی روشنی جب ظاہر ہو جائے تو یہ فجر کی نماز کا آخری وقت ہے۔

دلیل (۱) :

عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال رسول الله ـصلى الله عليه وسلم ـ :" أمني جبرائيل ـعليه السلام ـ مرتين عند باب البيت ، فصلى بي

الظهر...وصلّى بي الغداة عند ما أسفر..." .

دلیل(۲):

عن جابر۔ رضي الله عنه۔ قال: " سأل رسول الله۔ صلی الله علیه وسلم۔ عن وقت الصلاة، فقال: صلّ معي! فصلی رسول الله۔ صلی الله علیه وسلم۔ الصبح حين يطلع الفجر... ثمّ صلّى الصبح فأسفر...".

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں تصریح ہے کہ دوسرے دن جبرئیل علیہ السلام نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو فجر کی نماز اسفارِ شمس کے وقت پڑھائی تھی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فجر کی نماز کا آخری وقت اسفارِ شمس یعنی طلوع شمس سے پہلے کی روشنی ظاہر ہونے تک ہے۔

جواب:

ان دونوں حدیثوں میں اسفار سے طلوع کے وقت اسفارِ شمس مراد ہے، طلوع سے پہلے کا اسفار مراد نہیں۔ لہذا ان دونوں حدیثوں سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

احناف اور امام احمد کے نزدیک فجر کی نماز کا آخری وقت طلوعِ شمس ہے۔ یہی روایت امام شافعی اور امام مالک سے بھی منقول ہے۔ اسی لیے علامہ طحاوی نے اس میں اختلاف کا تذکرہ نہیں فرمایا۔

دلیل(۱):

عن أبي سعيد الخدري۔ رضي الله عنه۔ يقول: "قال رسول الله۔ صلی الله عليه وسلم۔ "أمني جبرائيل۔ عليه السلام۔ في الصلاة فصلى الظهر ...وصلّى الصبح حين كادت الشمس أن تطلع ...".

دلیل (۲):

عن أبي موسى الأشعري۔ رضي الله عنه۔ قال: أتى رسول الله۔ صلى الله عليه وسلم۔ سائل فسأله عن مواقيت الصلاة، فلم يرد عليه شيئا، فأمر بلالا، فأقام الفجر ... ثمّ أخّر الفجر من الغد حتى انصرف منها والقائل يقول: طلعت الشمس أو كادت.

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں صراحت سے نقل کیا گیا ہے کہ دوسرے دن جبرئیل علیہ السلام نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو فجر کی نماز طلوعِ شمس کے وقت پڑھائی تھی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فجر کی نماز کا آخری وقت طلوعِ شمس ہے۔

(۲) وقت صلاۃ الظہر:

ظہر کا پہلا وقت بالاتفاق زوالِ شمس سے شروع ہوتا ہے اور آخری وقت کے بارے میں علامہ طحاوی نے صرف جمہور کا قول ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ ظہر کا وقت اس وقت ختم ہوجاتا ہے جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل کے قریب قریب ہوجائے۔

دلیل (۱):

عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال قال: وسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "أمني جبرئيل، وصلّى بي الظهر من الغد حين صار ظل كلّ شيء مثله.

دلیل (۲):

عن أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ يقول: "قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم: ثمّ أمّني في اليوم الثاني، فصلّى الظهر وفيء كلّ شيء مثله".

دلیل (۳):

عن جابر ـ رضي الله عنه ـ قال: ... ثمّ صلّى الظهر حين كان فيء الإنسان مثله.

استدلال:

ان تینوں حدیثوں میں یہ تصریح ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو ظہر کی نماز دوسرے دن اس وقت پڑھائی تھی جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل یعنی ایک مثل کے قریب قریب ہوا تھا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ظہر کی نماز کا آخری وقت وہ ہے جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل کے قریب قریب ہو۔

فائدہ:

علامہ طحاوی نے "صار ظلّ كلّ شيء مثله" کا مطلب یہ لیا ہے کہ "جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل کے قریب ہوتا تھا" کیوں کہ عصر کی نماز کے بارے آپ علیہ السلام نے فرمایا: "وصلّى بي العصر حين صار ظلّ كلّ شيء مثله" اور یہ ممکن نہیں کہ جب ہر چیز کا سایہ

ایک مثل ہوتو وہ وقت، ظہر کا بھی ہو اور عصر کا بھی۔ لہٰذا لازماً یہ کہنا پڑے گا کہ ظہر کا آخری وقت وہ ہے جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل کے قریب قریب ہو جائے اور اس پر دو قرینے بھی ہیں:

پہلا قرینہ:

حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں یوں آیا ہے: "ثمّ أخّر الظهر حتى كان قريبًا من العصر ... " یعنی ظہر کی نماز عصر کے وقت کے قریب قریب پڑھائی تھی اور عصر کا وقت چونکہ مثلِ اوّل سے شروع ہوتا ہے۔ اس لیے ظہر کا آخری وقت وہ ہے جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل کے قریب قریب ہو جائے۔

دوسرا قرینہ:

لغت میں یہ درست ہے کہ کوئی چیز اگر کامل ہونے کے قریب پہنچ جائے تو اس کو بھی کامل کا درجہ دے دیا جاتا ہے۔ تعبیر میں کامل ہی آئے گا، لیکن مطلب اس کا "قریب قریب" والا لیا جائے گا، چنانچہ قرآن کی آیت ﴿ وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهنّ بمعروف أو سرّحوهنّ بمعروف ﴾ میں "بلغن" کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ مطلقہ عورتیں اپنی مدت کے قریب پہنچ جائیں۔ لہٰذا یہاں پر بھی "صار ظل کل شيء مثله" کا مطلب یہ لینا درست ہے کہ جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل کے قریب قریب ہو جائے۔

ملاحظہ:

ظہر کے آخری اور عصر کے ابتدائی وقت کے بارے میں امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ جب ہر چیز کا سایہ دو مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم اور عصر کا وقت شروع ہوتا ہے اور اسی پر احناف کا عمل ہے نہ معلوم کہ علامہ طحاوی نے شروع میں اس معمول بہ قول کا تذکرہ کیوں نہیں فرمایا اور آخر میں صرف یوں اشارہ فرمایا ہے: "... إلا ما بينا مما اختلفوا فيه من وقت الظهر، فإن أبا حنيفة ـ رحمه الله ـ قال: هو إلى أن يصير الظل مثليه".

(۳) وقت صلاۃ العصر:

عصر کا ابتدائی وقت جمہور کے نزدیک اس وقت شروع ہوتا ہے جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو جائے، جبکہ امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ جب ہر چیز کا سایہ دو مثل ہو جائے تو عصر کا ابتدائی وقت شروع ہوتا ہے۔ عصر کے آخری وقت کے بارے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی اور امام مالک کے ایک قول کے مطابق عصر کا آخری وقت وہ ہے جب ہر چیز

کا سایہ دو مثل ہو جائے ، اس کے بعد قضاء کا وقت ہے ۔علامہ طحاوی نے اس قول کا تذکرہ نہیں فرمایا ہے۔

دلیل(۱):

عن ابن عباس ۔ رضی اللّٰہ عنھما ۔ قال :... وصلّی بي العصر من الغد حین صار ظلّ کلّ شيء مثلیه .

دلیل (۲) :

عن جابر ۔ رضی اللّٰہ عنه ۔ قال : ...ثمّ صلّی العصر حین کان فيء الإنسان مثلیه...

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں یہ نقل کیا گیا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اور آپ علیہ السلام نے صحابہ کو دوسرے دن عصر کی نماز اس وقت پڑھائی تھی جب ہر چیز کا سایہ دو مثل ہوا تھا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہی عصر کا آخری وقت ہے۔

جواب:

ان احادیث میں عصر کے افضل وقت کو ملحوظ نظر رکھ کر عصر کی نماز پڑھائی گئی تھی ، لہذا اس سے اصل وقت کی انتہاء معلوم نہیں ہوتی ۔ان احادیث سے جو ثابت ہوتا ہے کہ وہ یہ ہے کہ عصر کے افضل وقت کی انتہاء اس وقت ہوتی ہے جب ہر چیز کا سایہ دو مثل ہو جائے ۔اس کا قرینہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ دو حدیثیں ہیں:

(۱):إن للصلاة أولاً وآخراً، وإن أول وقت العصر حین یدخل وقتھا ، وإن آخر وقتھا حین تصفر الشمس .

(۲):وقت العصر ما لم تصفر الشمس .

یعنی عصر کا اخری وقت اصفرار شمس ہے اور ظاہر ہے کہ اصفرار شمس ''ہر چیز کا سایہ دو مثل'' ہونے کے بعد ہوتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ''دو مثل'' عصر کے افضل وقت کی انتہاء ہے، نہ کہ اصل وقت کی۔

دوسرا قول:

امام احمد، علامہ اسحاق اور علامہ طحاوی کے نزدیک عصر کا آخری وقت اصفرارِ شمس تک ہے،

اس کے بعد غروب تک اداء کا وقت نہیں ،قضاء کا وقت ہے اور یہی امام شافعی اور امام مالک کا دوسرا قول ہے۔"فكان من حجة من ذهب إلى أن آخر وقتها أن تتغير الشمس ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱) :

عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال : قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ : "إنّ للصلاة أوّلاً وآخرًا، وإنّ أوّل وقت العصر حين يدخل وقتها ، وإن آخر وقتها حين تصفرّ الشمس " .

دلیل (۲) :

عن عبد الله بن عمرو ـ رضي الله عنه ـ أنّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قال : " وقت العصر مالم تصفرّ الشمس " .

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں یہ تصریح ہے کہ عصر کا آخری وقت اصفرارِ شمس تک ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اصفرارِ شمس تک عصر کا وقت اور اس کے بعد قضاء کا وقت ہے۔

جواب:

اصفرارِ شمس تک کراہت کے بغیر جواز کا وقت ہے،ان دونوں حدیثوں میں ''جواز بدون الکراھۃ'' کی انتہاء کا بیان ہے لہذا ان سے ''جواز مع الکراھۃ'' کی انتہاء معلوم نہیں ہوتی۔ اصفرارِ شمس کے بعد غروبِ شمس تک'' جواز مع الکراہۃ'' کا وقت ہے، جس کا قرینہ مابعد والی احادیث ہیں جو تیسرے قول کے لیے ذکر کی جائیں گی۔

دلیل (۳):

عن زيد بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ نهى عن الصلاة إذا طلع قرن الشمس أو غرب قرن الشمس .

دلیل (٤):

عن ابن عمر رضي الله عنهما ـ عن رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قال : " لا يتحرّى أحدكم فيصلّي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها" .

دلیل (٥):

عن سمرة قال : قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لا تصلوا عند طلوع

الشمس ، ولا عند غروبها؛ فإنها تطلع بين قرني الشيطان و تغرب بين قرني الشيطان

استدلال:

ان تمام احادیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غروب شمس کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عصر کا وقت غروب شمس سے پہلے (اصفرار شمس کے وقت) ختم ہوتا ہے، کیونکہ اگر عصر کا وقت غروب شمس تک ہوتا تو غروب شمس کے وقت نماز پڑھنا جائز ہوتا اور آپ علیہ السلام اس سے منع نہ فرماتے!

جواب:

ان احادیث میں غروب شمس کے وقت نماز پڑھنے سے جو نہی آئی ہے، وہ کراہتِ تنزیہی پر محمول ہے جس کا قرینہ بعد میں آنے والی حضرت ابو ہریرہ کی حدیث ہے اور چونکہ کراہتِ تنزیہی جواز کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، اس لیے عصر کی نماز غروب شمس کے وقت مکروہ ہونے کے باوجود جائز ہے۔ لہذا مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

تیسرا قول:

احناف کثرہم اللہ فرماتے ہیں کہ عصر کا آخری وقت غروب شمس تک ہے۔ "غير أن قوماً ذهبوا إلى أن آخر وقتها إلى غروب الشمس" کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قال: "من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، و من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر".

استدلال:

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ جس نے عصر کی ایک رکعت غروبِ شمس سے پہلے پالی، اس نے عصر کی پوری نماز پالی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عصر کا آخری وقت غروب شمس تک ہے۔

فائدہ:

علامہ طحاوی کے نزدیک راجح یہ ہے کہ عصر کا وقت اصفرارِ شمس تک ہے، اس لیے انہوں نے اس مذہب کی تائید کے لیے نظر پیش کی ہے۔

نظر:

ظہر کے وقت میں نفل اور فوت شدہ نمازوں کی قضاء جائز ہے، عصر اور صبح کے متفق علیہ

وقت میں بھی فوت شدہ نمازوں کی قضاء جائز ہے اگر چہ اس وقت نفل جائز نہیں۔ لہٰذا ضابطہ یہ ہوا کہ جو وقت بھی کسی بھی نماز کا متفق علیہ وقت ہو، اس میں فوت شدہ نمازوں کی قضاء جائز ہے۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ چونکہ غروبِ شمس کے وقت فوت شدہ نمازوں کی قضاء بالاتفاق درست نہیں اس لیے یہ اوقاتِ نماز میں سے خارج ہے، طلوعِ شمس اور نصف النہار کی طرح اس میں کوئی نماز درست نہیں۔

جواب:

غروبِ شمس کے وقت فوت شدہ نمازوں کی قضاء صرف مکروہِ تنزیہی ہے، ایسا نہیں کہ درست ہی نہیں اور کراہتِ تنزیہی کی وجہ سے یہ وقت اوقاتِ نماز میں سے خارج نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا یہ نظر قابلِ تسلیم نہیں اور وہی قول راجح ہے جسے احناف نے اختیار کیا ہے۔

(٤) وقت صلاة المغرب:

نمازِ مغرب کے ابتدائی وقت کے بارے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

عطاء بن رباح اور طاؤس بن کیسان فرماتے ہیں کہ مغرب کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جب غروبِ شمس کے بعد (مغرب کی طرف والا) ستارہ بھی ظاہر ہو جائے۔ "وقد ذهب قوم إلى خلاف ذلك ...." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (١):

عن ليث ... عن أبي بصرة الغفاري ـ رضي الله عنه ـ قال: صلّى بنا رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ العصر بالمخمص، فقال: "إنّ هذه الصلاة عرضت على من كان قبلكم فضيّعوها، فمن حافظ عليها منكم أوتي أجره مرتين، ولا صلاة بعدها حتى يطلع الشاهد".

دلیل (٢):

عن يزيد بن أبي حبيب ... عن أبي بصرة الغفاري ـ رضي الله عنه ـ قال: صلّى بنا رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ العصر، فقال: "... ولا صلاة بعدها حتى يرى الشاهد، والشاهد: النجم".

استدلال:

اس حدیث میں ابوبصرہ رضی اللہ عنہ نے تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

نے ہمیں عصر کی نماز پڑھائی اور پھر فرمایا: "...اس کے بعد کوئی نماز نہیں جب تک "شاہد" ظاہر نہ ہو" اور شاہد سے مراد وہ خاص ستارہ ہے جو مغرب کی جانب غروب شمس کے کچھ دیر بعد ظاہر ہوتا ہے اور دوسری حدیث میں شاہد کی تفسیر نجم یعنی ستارہ سے صراحتاً منقول ہے۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مغرب کا وقت طلوع نجم کے وقت مشروع ہوتا ہے۔

جواب:

شاہد کی تفسیر نجم سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں ہے، جیسا کہ پہلی حدیث صرف "حتیٰ یطلع الشاہد" تک ہے اور شاہد سے مراد رات ہے، لہٰذا اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ "اس کے بعد کوئی نماز نہیں جب تک رات نہ آئے" اور رات غروب شمس سے شروع ہوتی ہے۔ دوسری حدیث میں جو "والشاہد: النجم" والی عبارت ہے وہ تفسیر راویوں نے از خود کی ہے جو کہ درست نہیں۔ لہٰذا اس حدیث سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ مغرب کا وقت غروب شمس سے شروع ہوتا ہے۔ "وأما وقت المغرب ، فإن فى الآ ثار الأول كلها أنه قد صلاها عند غروب الشمس " سے اسی قول کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

دلیل (۱):

عن أبي مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال : كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يصلّي المغرب إذا وجبت الشمس .

دلیل (۲):

عن جابر بن عبد الله ـ رضي الله عنه ـ قال : كان رسول الله ـ صى الله عليه وسلم ـ يصلى المغرب إذا وجبت الشمس .

دلیل (۳):

عن سلمة بن الأكوع ـ رضي الله عنه ـ قال : كنّا نصلّي المغرب مع رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ إذا توارت بالحجاب .

استدلال:

ان تینوں حدیثوں میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مغرب کی نماز غروب شمس کے وقت پڑھایا کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ یہ نمازیں وقت کے اندر ہی پڑھائی جاتی

تھیں۔جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مغرب کا وقت غروبِ شمس ہی سے شروع ہوتا ہے۔

دلیل (۳) :

عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أنه قال : حين غربت الشمس : " والذي لا إله إلا هو ، إنّ هذه الساعة لميقات هذه الصلاة ، ثمّ قرأ ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل ﴾ قال: دلو كها حين تغيب ، وغسق الليل حين يظلم، فالصلاة بينهما " .

استدلال:

اس حدیث میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے غروبِ شمس کے وقت کو مغرب کی نماز کا وقت قرار دیا ہے اور مذکورہ بالا آیت سے استدلال فرمایا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مغرب کا وقت غروبِ شمس ہی سے شروع ہوتا ہے۔

دلیل (٤) نظر:

نمازِ فجر کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جب دن شروع ہو جائے۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ مغرب کی نماز کا وقت اس وقت شروع ہونا چاہیے جب رات شروع ہو جائے اور رات چونکہ غروبِ شمس سے شروع ہوتی ہے اس لیے نظر کا تقاضا یہ ہے کہ نمازِ مغرب کا وقت غروبِ شمس ہی سے شروع ہونا چاہیے!

نماز مغرب کے آخری وقت کے بارے میں تین قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی اور امام مالک کے ایک قول کے مطابق غروب شمس کے بعد اطمینان کے ساتھ وضوء کر کے خشوع و خضوع کے ساتھ تین رکعت پڑھنے کے بقدر وقت گزرنے سے مغرب کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ علامہ طحاوی نے اس قول کا تذکرہ نہیں فرمایا ہے۔ امام شافعی اور امام مالک کے قول ثانی، امام احمد، امام ابو یوسف اور امام محمد کے ہاں جب شفقِ احمر ختم ہو جائے تو مغرب کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ "فقال قوم :إذا غاب الشفق و هو الحمرة خرج و قتها ." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دوسرا قول:

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ شفقِ ابیض کے ختم ہونے سے مغرب کا وقت ختم ہوتا ہے اور شفقِ ابیض شفقِ احمر کے کچھ دیر بعد آتی ہے۔ لہٰذا دونوں کے ختم ہونے کے ساتھ مغرب کا وقت ختم

ہوتا ہے۔ ''وقال آخرون :إذاغاب الشفق و هو البياض الذی بعد الحمرة خرج وقتها ...'' سے امام ابوحنیفہ مراد ہیں۔

فائدہ:

یہاں پر علامہ طحاوی نے کوئی دلیل ذکر نہیں کی ہے، بلکہ صرف نظر ذکر کی ہے جس سے انہوں نے دوسرے قول کی تائید فرمائی ہے۔

نظر:

فقہاء نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ بیاض سے پہلے جو حمرت ہے وہ مغرب کی نماز کا وقت ہے اختلاف صرف بیاض میں ہے، چنانچہ بعض حضرات نے کہا کہ بیاض کا حکم بھی حمرت والا ہے اور بعض نے اس کا عکس کہا ہے اور جس میں اتفاق ہے، وہ یہ ہے کہ صبح کے وقت میں بیاض اور حمرت دونوں کا حکم ایک ہے، یعنی دونوں فجر کی نماز کا وقت ہے۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں بھی بیاض اور حمرت کا حکم ایک ہونا چاہیے اور دونوں مغرب کی نماز کا وقت ہونا چاہیے۔

(۵) وقت صلاۃ العشاء:

عشاء کے ابتدائی وقت کے بارے میں علامہ طحاوی نے کوئی اختلاف ذکر نہیں کی ہے، البتہ اس میں تفصیل وہی ہے جو مغرب کے آخری وقت کے بارے میں ہے، یعنی کہ عشاء کا ابتدائی وقت وہی ہے جو مغرب کا آخری وقت ہے اور مغرب کے آخری وقت میں جو اختلاف ہے، وہی یہاں پر بھی ہے۔

عشاء کے آخری وقت کے بارے میں علامہ طحاوی نے یہ لکھا ہے کہ اس کا وقت طلوع فجر صادق تک ہے، البتہ اس میں افضل وقت غروب شفق سے لے کر ثلث اللیل تک ہے۔ ثلث اللیل سے نصف اللیل تک صرف جائز وقت ہے اور نصف اللیل سے فجر صادق کے طلوع ہونے تک مکروہ وقت ہے، یعنی اس وقت میں نماز پڑھنا جائز تو ہے، لیکن اس وقت تک بلا عذر تاخیر کرنا مکروہ ہے۔

دلیل للأفضلیۃ:

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت : اعتم رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ ليلة بالعتمة [أي بصلاة العشاء] حتى ناداه عمر ، فقال: نام الناس والصبيان ! فخرج رسول الله ـ صلّى عليه وسلّم ـ فقال: " ما ينتظرها أحد من أهل الأرض غيركم ولا تصلّي يومئذٍ إلّا بالمدينة " قالت: وكانوا يصلّون

العتمة فيما بين أن يغيب غسق الليل إلى ثلث الليل .

استدلال

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس روایت میں تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم عشاء کی نماز عموماً غروب شفق سے لے کر ثلث اللیل تک کے درمیان میں پڑھا کرتے تھے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ علیہ السلام کی عام عادت مبارکہ بھی یہی تھی جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہی افضل واولی ہے۔

دلیل الجواز:

عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال : قال رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ " إنّ للصلاة أوّلاً وآخراً، وإنّ أوّل وقت العشاء حين يغيب الأفق، وإنّ آخر وقتها حين ينتصف الليل ... " .

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ عشاء کا آخری وقت نصف اللیل ہے اور مراد یہ ہے کہ عشاء کا آخری وقت (جس میں بلا کراہت نماز پڑھنا درست ہے) نصف اللیل تک ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود نصف اللیل کے بعد بھی عشاء کی نماز پڑھی ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کے بعد بھی عشاء کا وقت ہے، لیکن بغیر عذر کے نصف اللیل کے بعد تک تاخیر کرنا مکروہ ہے۔

دلیل الکراہۃ:

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنّها قالت: اعتم النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ ذات ليلة حتى ذهب عامة الليل وحتى نام أهل المسجد ،ثمّ خرج فصلّى و قال: "إنّه لوقتها لولا أن أشقّ على أمتي " .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی نماز عامۃ اللیل یعنی رات کا اکثر حصہ گزرنے کے بعد پڑھی تھی، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ بھی عشاء کی نماز کا وقت ہے، لیکن اس میں چونکہ میں امت پر مشقت ہے، اس لیے عذر کے بغیر اس وقت تک تاخیر کرنا مکروہ ہے۔

باب الجمع بین الصلاتین کیف ھو؟

دو نمازوں کو ایک وقت میں پڑھنا ''جمع بین الصلاتین'' کہلاتا ہے۔ ''جمع بین الصلاتین'' مزدلفہ اور عرفات میں بالاتفاق جائز ہے۔ ان دو جگہوں کے علاوہ میں اختلاف ہے جس میں دو قول زیادہ مشہور ہیں:

پہلا قول:

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ ظہر اور عصر کی نمازوں کو ایک وقت یعنی ظہر یا عصر کے وقت میں پڑھنا درست ہے، کیونکہ ان دو نمازوں کا وقت مشترک ہے۔ اسی طرح مغرب اور عشاء کی نمازوں کو بھی ایک وقت یعنی مغرب یا عشاء کے وقت میں پڑھنا درست ہے۔: "فذهب قوم إلى أنّ الظهر والعصر وقتهما واحد ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن عبداللّٰه بن مسعود ـ رضي اللّٰه عنه ـ ... أنّ النبيّ ـ صلّى اللّٰه عليه وسلّم ـ كان يجمع بين الصلاتين في السفر.

دلیل (۲):

عن معاذ بن جبل ـ رضي اللّٰه عنه ـ قال إنهم خرجوا مع رسول اللّٰه ـ صلّى اللّٰه عليه وسلّم ـ عام تبوك، فكان رسول اللّٰه ـ صلّى اللّٰه عليه وسلّم ـ يجمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء.

دلیل (۳):

عن ابن عباس ـ رضي اللّٰه عنهما ـ قال: صلى بنا رسول اللّٰه ـ صلى اللّٰه عليه وسلم ـ الظهر والعصر جميعا، والمغرب والعشاء، جميعا في غير خوف ولا سفر.

دلیل (٤):

عن جابر بن عبد اللّٰه ـ رضي اللّٰه عنه ـ قال: جمع رسول اللّٰه ـ صلى اللّٰه عليه وسلم ـ بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء بالمدينة للرخص من غير خوف ولا علة.

دلیل (٥):

عن نافع عن ابن عمر ـ رضي اللّٰه عنهما ـ أنه كان إذا جدّبه السير جمع بين المغرب والعشاء بعد ما يغيب الشفق، ويقول: إنّ رسول اللّٰه ـ صلّى اللّٰه عليه

وسلّم۔ کان إذا جد به السیر جمع بینهما .

استدلال:

شروع کی چار حدیثوں میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ظہر وعصر اور مغرب و عشاء کو ایک وقت میں پڑھتے تھے اور یہی ''جمع بین الصلاتین'' ہے۔ اس طرح آخری حدیث میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل اس طرح منقول ہے کہ انہوں نے غروب شفق کے بعد مغرب اور عشاء کی نمازیں ایک ساتھ پڑھیں تھیں اور ظاہر ہے کہ غروب شفق کے بعد صرف عشاء کا وقت ہوتا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے جمع حقیقی کیا تھا اور پھر اسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرمایا تھا۔ لہٰذا ان حدیثوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ '' جمع بین الصلاتین '' جائز ہے۔

جواب:

شروع کی چار حدیثوں میں ''جمع بین الصلاتین'' مجملاً منقول ہے جس سے مراد جمع حقیقی نہیں، جمع صوری ہے، یعنی ظہر کی نماز ظہر کے آخری وقت میں پڑھ کر پھر عصر کی نماز عصر کے اول وقت میں پڑھی تھی اسی طرح مغرب اور عشاء میں بھی جمع صوری مراد ہے۔

اسی طرح آخری حدیث میں ''بعد ما تغیب الشفق'' کا مطلب یہ ہے کہ غروب شفق کے قریب قریب دونوں کو جمع فرمایا، یعنی مغرب کی نماز غروب شفق سے پہلے پڑھی تھی اور عشاء کی نماز غروب شفق کے بعد پڑھی تھی اور یہ بھی جمع صوری ہی ہے، جس کا قرینہ حضرت نافع کی دوسری روایت ہے : أقبلنا مع ابن عمر..... حتی إذا کاد الشفق أن یغیب نزل فصلّی المغرب، وغاب الشفق فصلّی العشاء، وقال: ہکذا کنا نفعل مع رسول اللہ صلّی علیہ وسلّم . یعنی مغرب کی نماز غروب شفق سے پہلے پڑھی اور غروب شفق کے بعد عشاء کی نماز پڑھی اور یہی جمع صوری ہے۔ لہٰذا ان روایات سے جمع حقیقی کے جواز پر استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

احناف کثر ہم اللہ فرماتے ہیں کہ '' جمع بین الصلاتین'' حقیقتاً جائز نہیں، کیونکہ ہر نماز کا وقت دوسری نماز کے وقت سے الگ ہے۔ لہٰذا ایک نماز کو دوسری نماز کے وقت میں پڑھنا جائز نہیں، البتہ جمع صوری جائز ہے جس کی تفصیل اوپر گزری ہے۔ '' وخالفهم في ذلك آخرون ... '' سے احناف مراد ہیں۔

دلیل (۱) :

عن عائشة رضي الله عنها۔ قالت : کان رسول اللہ۔ صلی اللہ علیه

وسلم۔ فی السفر یؤخر الظهر و یقدم العصر ، و یؤخر المغرب و یقدم العشاء .

دلیل (۳):

عـن عبد اللّٰه ۔ رضی اللّٰه عنه ۔ قال : ما رأیت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسـلـم ۔ صلی صلاۃ قط فی غیر وقتها إلا أنه جمع بین الصلاتین بجمع و صلی الفجر یومئذ لغیر میقاتها .

استدلال:

پہلی حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے تصریح فرمائی ہے کہ آپ علیہ السلام صفر میں جمع صوری فرماتے تھے یعنی ظہر کی نماز مؤخر کر کے اور عصر کو مقدم کر کے جمع فرماتے ، اور دوسری حدیث میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بھی ایک نماز دوسری نماز کے وقت مین نہیں پڑھی ہے، البتہ مزدلفہ میں دونوں نمازوں کو ایک وقت میں پڑا ہے جو عام حکم سے مستثنیٰ ہے۔ لہذا یہ ثابت ہوا کہ جمع حقیقی جائز نہیں اور جہاں پر جمع منقول ہے، وہاں جمع صوری مراد ہے۔

دلیل (۳):

عـن أبـي قتادة ۔ رضي اللّٰه عنه ۔ قال : قال رسول اللّٰه ۔ صلّى اللّٰه علیه وسلّم ۔ لیس في النوم تفریط، إنّما التفریط في الیقظة بأن یؤخّر صلاة إلى وقت صلاةٍ أخرى.

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک نماز کو دوسری نماز کے وقت تک مؤخر کرنے کو" تفریط" قرار دیا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ "جمع بین الصلاتین" حقیقتاً (جس میں ایک نماز کو لازماً دوسری نماز کے وقت میں پڑھنا پڑتا ہے) جائز نہیں۔

دلیل (٤) نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ فجر کی نماز بالاتفاق اپنے وقت سے پہلے اور اس کے بعد پڑھنا جائز نہیں، اس لیے کہ فجر کا وقت فجر کی نماز ہی کے لیے خاص ہے، کسی اور نماز کے لیے نہیں۔ لہذا اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ باقی تمام نمازوں میں سے ہر ایک کے لیے ایک مخصوص وقت ہونا چاہیے جو دوسری نماز کے لیے نہ ہو اور ہر ایک کو اپنے اپنے وقت سے مؤخر یا مقدم کر کے کسی اور وقت میں پڑھنا جائز نہیں ہونا چاہیے!

باب الصلاۃ الوسطی ايّ الصلوات؟

﴿حافظو اعلی الصلوات والصلاۃ الوسطی ...﴾ صلاۃِ وسطٰی سے کیا مراد ہے؟اس کے بارے میں تین اقوال مشہور ہیں:

پہلا قول:

عروہ ابن زبیر، زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اور امام ابوحنیفہ کے ایک قول کے مطابق صلاۃِ وسطٰی سے مراد ظہر کی نماز ہے، یہی حضرات " فذهب قوم إلى ماذكرنا " کا مصداق ہیں۔

دلیل (۱):

عن زيد بن ثابت - رضي الله عنه - أنه سُئل عن الصّلاة الوسطىٰ، فقال: " هي الظّهر؛ إنّ رسول اللّه - صلّى الله عليه وسلّم - كان يُصلّي الظّهر بالهجير، فلا يكون وراءه إلّا الصّف والصّفان، والنّاس في قائلتهم وتجارتهم فأنزل اللّه - تعالى - ﴿ حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰاتِ وَالصَّلَاةِالْوُسْطٰى ... ﴾ فقال النبيُّ - صلّى الله عليه وسلّم -: "لَيَنتَهِيَنَّ رِجالٌ أولَأُ حرِقَنَّ بُيُوْتَهُمْ "

وفي رواية: أنّه قال: كانَ النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - يُصلّي الظّهر بالهجير، وكانت أثقلَ الصّلوٰات على أصحابه، فنزلت ﴿ حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰاتِ وَالصَّلَاةِالْوُسْطٰى ... ﴾؛ لأنّ قبلها صلاتين وبعدها صلاتين.

پہلا استدلال:

اس حدیث سے دو طرح سے استدلال ہوتا ہے: پہلا یہ کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے تصریح فرمائی ہے کہ صلاۃِ وسطٰی سے مراد ظہر کی نماز ہے۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ "ھي الظھر" حضرت زید رضی اللہ عنہ کا قول ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی نہیں، لہٰذا یہ حدیث موقوف ہے اور اس سے مرفوع حدیث کے مقابلے میں (جو بعد میں آرہی ہے) استدلال درست نہیں۔

دوسرا استدلال:

دوسرا یہ کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے اپنی اس بات پر یہ دلیل بیان کی ہے کہ ظہر کی نماز جلدی پڑھائی جاتی تھی، لوگ اپنی تجارتوں اور نیند میں مشغول ہوتے تھے جس کی وجہ سے نماز میں صحابہ کی تعداد بہت کم ہوتی تھی " حافظوا ... " والی آیت نازل ہوئی ہے اور اسی

کے متعلق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لوگ اس نماز میں نہ آنے سے باز آ جائیں، ورنہ میں ان کے گھروں کو جلا دوں گا"۔ لہذا صلاۃ وسطیٰ سے مراد ظہر کی نماز ہی ہے۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ "حافظوا ... " والی آیت تمام نمازوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جن میں ظہر کی نماز بھی داخل ہے، اس لیے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ "صلاۃ وسطیٰ" سے مراد ظہر کی نماز ہے۔ اسی طرح "لَيَنْتَهِيَنَّ رجال ... " بھی صرف ظہر کی نماز کے بارے میں نہیں، بلکہ تمام نمازوں اور نمازِ جمعہ کے بارے میں ہے جس کا قرینہ آگے والی دو حدیثیں ہیں:

(۱) عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أنّه قال لقومٍ يتخلّفون عن الجُمُعة: "لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ رَجُلاً يُصَلِّيْ بِالنّاسِ، ثُمَّ أُحَرِّقَ عَلَى قَوْمٍ يَتَخَلَّفُوْنَ عَنِ الْجُمُعَةِ فِيْ بُيُوْتِهِمْ".

(۲) عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: كانت الصّلاة الّتي أراد رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أن يُحرِّق على من تخلّف عنها: صلاةُ العشاء والفجر.

دلیل (۲):

عن عبدالرحمن بن أفلح ـ رضي الله عنه ـ أنّ نفرًا من أصحابه أرسلوه إلى ابن عُمَرَ يسأله عن الصّلاة الوسطى، فقال: "... كُنّا نتحدّث أنّها الّتي في إثر الضّحى" ... ثمّ قال مرةً ثانيةً: "... كُنّا نتحدّث أنّها الّتي وُجّه فيها رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ إلى الكعبة"، قال: "وقد عرفنا ها هي الظّهر".

استدلال:

اس حدیث میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ یہ تصریح فرمائی ہے کہ صلاۃ وسطیٰ سے مراد وہ نماز ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا رخ بیت المقدس سے کعبۃ اللہ کی طرف پھرایا گیا تھا اور وہ ظہر کی نماز تھی۔ لہذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ "صلاۃ وسطیٰ" سے مراد ظہر کی نماز ہے۔

جواب:

یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی نہیں، بلکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا اپنا قول ہے اور ان سے ہی ایک اور روایت یہ بھی ہے کہ "صلاۃ وسطیٰ" سے مراد عصر کی نماز ہے۔ لہذا تعارض کی وجہ سے اس روایت سے استدلال صحیح نہیں۔ دوسری روایت یہ ہے: عن سالم، عن

أبيه ـ رضي الله عنهما ـ قال: الصّلاة الوسطى صلاة العصر .

دوسرا قول:

امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ''صلاۃِ وسطیٰ'' سے مراد فجر کی نماز ہے۔ یہی حضرات اور قولِ ثالث والے علامہ طحاوی رحمہ اللہ کے قول: " وخالفهم في ذلك آخرون ... " کا مصداق ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي رجاء ـ رضي الله عنه ـ قال: صلّيت خلف ابن عباس الغداة فقنت قبل الرّكوع، وقال: " هٰذِهِ الصَّلَاةُ الْوُسْطٰى " .

استدلال:

اس حدیث میں ابن عباس رضی اللہ عنہ نے تصریح فرمائی کہ '' صلاۃِ وسطیٰ'' سے مراد فجر کی نماز ہے۔ لہٰذا اس کے علاوہ کسی اور قول کو اختیار کرنا درست نہیں۔

علامہ طحاوی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے لیے ﴿حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ﴾ سے استدلال اس طرح فرمایا ہے کہ '' قانتین'' سے قنوتِ فجر مراد ہے اور '' صلاۃِ وسطیٰ'' سے مراد وہ نماز ہے جس میں یہی قنوت ہو اور وہ فجر کی نماز ہے۔ لہٰذا ''صلاۃِ وسطیٰ'' سے مراد فجر کی نماز ہے۔

جواب (۱):

ابن عباس رضی اللہ عنہ کے لیے یہ استدلال ذکر کرنا درست نہیں، کیوں کہ ان کے علاوہ دوسرے صحابہ کرام سے یہ منقول ہے کہ قنوت سے مراد قنوتِ فجر نہیں، بلکہ اس سے '' سکوت یعنی نماز میں باتیں نہ کرنا'' مراد ہے جس کی ایک دلیل زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے:
كُنّا نتكلّم في الصلاة حتى نزلت ﴿حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَ الصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى وَ قُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ﴾ فأمرنا بالسكوت . یعنی قنوت سے مراد سکوت ہے، لہٰذا مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا محض قول رہ جائے گا جس کا جواب دوسری دلیل کے جواب میں آ رہا ہے۔

جواب (۲):

بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے ہاں بھی قنوت سے مراد قنوتِ فجر نہیں، ورنہ وہ قرآن کے حکم ﴿قُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ﴾ کی وجہ سے ضرور فجر کی نماز

میں دعائے قنوت پڑھتے ، حالانکہ وہ فجر کی نماز میں قنوت نہیں پڑھتے تھے۔ جس کی دلیل حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ کا یہ قول أن ابن عباس کا ن لا یقنت في صلاۃ الفجر. لہذا مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

دلیل (۲):

عن عکرمۃ ، عن ابن عباس ۔ رضي اللہ عنہما ۔ قال : الصّلاۃ الوسطی هي الصّبح ؛ تُصلّی بین سواد اللّیل و بیاض النّهار .

استدلال:

اس حدیث میں بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ صلاۃ وسطی سے مراد فجر کی نماز ہے اور اس پر یہ دلیل بیان فرمائی ہے کہ فجر کی نماز کو اس لیے "صلاۃِ وسطیٰ" کہتے ہیں کہ یہ رات کی تاریکی اور دن کی روشنی کے درمیان میں پڑھی جاتی ہے۔ اس صورت میں بھی ﴿قُوْمُوْا لِلّٰہِ قَانِتِیْنَ﴾ فجر کی نماز کے بارے میں ہے اور قنوت سے مراد "طول القیام" ہے۔ جس کی دلیل یہ حدیث ہے: سئل النّبيّ ۔ صلّی اللہ علیه وسلّم : أيّ الصّلاۃ أفضل ؟ فقال : " طُوْلُ الْقُنُوْتِ " یعنی وہ نماز سب سے بہتر ہے جس میں طویل قیام ہو۔

یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس صورت میں ﴿قُوْمُوْا لِلّٰہِ قَانِتِیْنَ﴾ تمام نمازوں کے بارے میں ہو جس کے لیے ابو الأشہب کی یہ روایت دلیل بن سکتی ہے : سألت جابر بن زید عن القنوت ، فقال : الصّلاۃ کلّها قنوت ، أمّا الّذي تصنعون فلا أدري : ما هو ؟ .

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے خود دوسری جگہ اس موقوف روایت کے معارض ایک اور روایت بھی مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: الصلاۃ الوسطی : صلاۃ العصر، وقوموا لِلّٰہ قانتین ،وإذا تعارضا تساقطا۔ لہذا اس روایت سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

تیسرا قول:

امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت ، امام ابو یوسف ، امام محمد ، امام احمد اور علامہ اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ "صلاۃِ وسطیٰ" سے مراد عصر کی نماز ہے۔ یہی حضرات بھی " وخالفهم في ذلك آخرون ... " کے مصداق میں داخل ہیں۔

دلیل (۱):

عن عليّ - رضي الله عنه - قال: قاتلنا الأحزاب، فشغلونا عن صلاة العصر حتى كربت الشمس أن تغيب، فقال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم -: "اللهم املأ قلوب الّذين شغلونا عن الصّلاة الوسطى نارًا واملأ بيوتهم نارًا! واملأ قبورهم نارًا!" قال عليّ: كنا نرى [قبل هذا] أنها صلاة الفجر.

دلیل (۲):

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: ... اختلفنا في الصّلاة الوسطى، فأتى أبوهاشم رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - وكان جريًّا عليه، فاستأذن فدخل ثمّ خرج إلينا، فأخبرنا أنّها صلاة العصر. وفي رواية عنه: قال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم -: الصّلاة الوسطى: صلاة العصر.

استدلال:

پہلی حدیث میں حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ پہلے ہمارا خیال یہ تھا کہ صلاۃ وسطی سے مراد فجر کی نماز ہے، بعد میں آپ علیہ السلام نے فرمایا: صلاۃ وسطی سے مراد عصر کی نماز ہے۔ اسی طرح دوسری حدیث میں بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تصریح منقول ہے کہ "صلاۃ وسطی" سے مراد عصر کی نماز ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آیت میں "الصلاۃ الوسطی" کا مصداق عصر کی نماز ہے۔ یہی ہمارا مذہب ہے اور یہی صحیح ہے۔

اعتراض:

عمرو بن رافع رضی اللہ عنہ کی تفصیلی روایت میں ہے کہ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا نے اس آیت کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح نقل فرمایا ہے کہ اس میں "صلاۃ العصر" کا عطف "الصّلاۃ الوسطی" پر ہے اور عطف کا تقاضا یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت ہو۔ لہذا "صلاۃ الوسطی" سے مراد عصر کی نماز نہیں، بلکہ کوئی اور نماز ہے۔

تفصیلی روایت یہ ہے: عن عمرو بن رافع - رضي الله عنه - قال: ... استكتبتني حفصة - زوج النبيّ صلّى الله عليه وسلّم - مصحفًا، وقالت لي: إذا بلغت هذه الآية من سورة البقرة، فلا تكتبها حتى تأتيني فأمليها عليك كما حفظتها من رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - قال: فلمّا بلغتها أتيتها بالورقة الّتي أكتبها، فقالت: اكتب: "﴿حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطٰى وَ صَلَاةِ الْعَصْرِ﴾"

جواب اول:

یہ اعتراض اس وقت درست ہوگا جب یہاں عطف تفسیری نہ ہو، حالانکہ یہاں پر عطف تفسیری ہے جس کی دلیل عمر بن رافع رضي الله عنه ہی کی دوسری روایت ہے، وہ فرماتے ہیں:
كان مكتوبًا في مصحف حفصة ﴿حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطٰى - وهي صلاة الْعَصْرِ - وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ﴾ یعنی عصر کی نماز کے دو نام ہیں: صلاۃ العصر اور صلاۃ وسطیٰ، پہلے غیر مشہور نام ذکر کرنے کے بعد عطف تفسیری کے ذریعے دوسرے نام سے پہلے کی تفسیر کردی ہے اور عطفِ تفسیری میں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت نہیں ہوتی، بلکہ دونوں کا مصداق ایک ہوتا ہے۔ لہٰذا اس روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ''صلاۃ وسطیٰ'' سے مراد عصر کی نماز ہی ہے۔

جواب دوم:

دوسرا جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ اعتراض میں جو روایت نقل کی گئی ہے وہ قراتِ شاذہ ہے اور شاذ روایت سے استدلال درست نہیں۔

جواب سوم:

تیسرا جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ اعتراض والی روایت منسوخ ہے جس کی دلیل یہ روایت ہے: عن البراء - رضي الله عنه - قال: نزلت ﴿حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَصَلَاةِ الْعَصْرِ﴾ فقرأناها على عهد رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - ما شاء الله، ثمّ نسخها الله - عزّ وجلّ - فأنزل ﴿حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطٰى﴾ اور منسوخ روایت سے استدلال درست نہیں۔

فائدہ:

عصر کی نماز کو ''صلاۃ وسطیٰ'' اس لیے کہتے ہیں کہ یہ دن کے دو نمازوں یعنی فجر اور ظہر اور رات کی دو نمازوں یعنی مغرب اور عشاء کے درمیان پڑھی جاتی ہے۔ بعض حضرات یہ بھی فرماتے ہیں کہ نمازیں صبح سے شروع ہوکر عشاء پر ختم ہوتی ہیں جس کی تفصیل کتاب میں وضاحت کے ساتھ موجود ہے۔ ان کل تعداد پانچ بنتی ہے جن کے درمیان عصر کی نماز آتی ہے، اور اس لیے اسے ''صلاۃ وسطیٰ'' کہتے ہیں۔

باب الوقت الذي

يصلى فيه الفجر اي وقت هو ؟

اس باب میں فجر کی نماز کے افضل وقت کا بیان ہے۔علامہ طحاوی نے اس بارے میں دو قول ذکر کیے ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ افضل اور بہتر یہ ہے کہ فجر کی نماز ''غلس'' یعنی تاریکی میں پڑھی جائے۔ "فذهب قوم إلى هذه الآثار ... " کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت : كنّ نساء من المؤمنات يصلّين مع رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ صلاة الصّبح متلفّعات بمروطهنّ، ثمّ يرجعن إلى أهلهنّ ومايعرفهنّ أحد.

وفي رواية : وما يعرف بعضهنّ بعضًا من الغلس .

دلیل (۲):

عن أبي مسعود ـ رضي الله عنه ـ أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ صلّى الغداة، فغلس بها، ثمّ صلّاها فأسفر، ثمّ لم يعد إلى الإسفار حتى قبضه الله ـ عزّ وجلّ ـ .

دلیل (۳):

عن مغيث بن سمي ـ رضي الله عنه ـ أنه قال : صلّيت مع ابن الزبير الصّبح بغلس، فالتفت إلي عبد الله بن عمر، فقلت: ما هذا ؟ فقال : هذه صلاتنا مع رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ ومع أبي بكر ومع عمر، فلمّا قتل عمر أسفر بها عثمان .

دلیل (٤):

عن حرملة بن عبد الله، قال : أتيت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ في ركب من الحي، فصلى بنا صلاة الغداة فانصرف، وما أكاد أن أعرف

وجوه القوم أيّ كأنه بغلس .

استدلال:

ان تمام حدیثوں میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز تاریکی میں پڑھا کرتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ غلس ہی فجر کی نماز کے لیے افضل وقت ہے۔

جواب (۱):

یہ تمام آثار فعلیہ ہیں جو صرف اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ فجر کی نماز تاریکی میں پڑھنا جائز ہے، رہا یہ بات کہ افضل وقت کیا ہے تو اس کا ان احادیث میں ذکر نہیں، جیسے: ''وضوء مرةً'' فعلاً آپ علیہ السلام سے ثابت ہے حالانکہ اس میں افضل تثلیث ہے۔ لہذا ان روایات سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

جواب (۲):

دوسرا جواب یہ ہے کہ تاریکی میں نماز پڑھنا تکثیرِ جماعت کی وجہ سے تھا، یعنی آپ علیہ السلام اس لیے تاریکی میں فجر کی نماز پڑھا کرتے تھے کہ اس میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم زیادہ شریک ہوتے تھے اور وہ اس لیے کہ اس وقت اکثر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم تہجد پڑھتے تھے جس سے صرف اضافی افضلیت (یعنی جب تکثیرِ جماعت کی امید ہو) ثابت ہوتی ہے جس کے ہم بھی قائل ہیں، جبکہ اختلاف ذاتی افضلیت میں ہے اور وہ ان روایات سے ثابت نہیں ہوتی۔

دلیل (۵):

عن قتادة ، عن أنس و زيد بن ثابت ـ رضي الله عنهما ـ قالا : تسحّرنا مع رسول اللّٰه ـ صلّى اللّٰه عليه وسلّم ـ ثمّ خرجنا إلى الصّلاة . قلت كم بين ذلك؟ قال : قدر ما يقرأ الرّجل خمسين آيةً .

استدلال:

اس حدیث میں ہے کہ ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھانے کے اتنی دیر بعد نماز کے لیے نکلے، جتنی دیر میں آدمی پچاس آیتیں پڑھ سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ اتنی دیر بعد بھی تاریکی ہوتی ہے۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فجر کی نماز تاریکی میں پڑھنا افضل ہے۔

جواب اول:

مذکورہ بالا استدلال درست نہیں، اس لیے کہ یہ بھی ایک خاص واقعہ ہے جو ماہِ رمضان میں ہوا تھا اور تکثیرِ جماعت کی وجہ سے ایسا کرنا اولی ہے جو کہ صرف اضافی افضلیت ہے جبکہ

اختلاف ذاتی افضلیت میں ہے جس پر یہ دلالت نہیں کرتا۔

جواب دوم:

بندہ کی نظر میں یہ جواب زیادہ صحیح ہے کہ اس روایت میں سحری کے بعد صرف ''خروج إلی الصلاۃ'' کا ذکر ہے، اقامتِ صلاۃ کا ذکر ہی نہیں اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ہم سحری کھانے کے اتنی دیر بعد نماز کے لیے مسجد کی طرف نکلے جتنی دیر میں آدمی پچاس آیتیں پڑھ سکتا ہے۔ لہذا اس سے استدلال ہی صحیح نہیں۔

دوسرا قول:

احناف فرماتے ہیں کہ فجر کی نماز اسفار یعنی روشنی میں پڑھنا افضل ہے اور اگر تاریکی میں شروع کی جائے اور روشنی میں ختم کی جائے تو یہ بھی افضل ہے۔ یہی حضرات ''وخالفهم في ذلك آخرون...'' کا مصداق ہیں۔

فائدہ:

احناف کے دلائل دو قسم پر ہیں:

پہلی قسم فعلی روایات ہیں جو صرف جواز یا اضافی افضلیت پر دلالت کرتی ہیں۔ دوسری قسم قولی روایات ہیں جو ذاتی افضلیت پر دلالت کرتی ہیں۔

دلیل (۱):

عن عبدالرحمن، قال: خرجت مع ابن مسعود إلى مكة، فصلّى الفجر يوم النحر حين سطع الفجر، ثمّ قال: إنّ رسول الله۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ قال: "إنّ هاتين الصّلاتين تحوّلان عن وقتهما في هذا المكان: المغرب وصلاة الفجر هذه الساعة"

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ یوم النحر میں فجر کی نماز کو اپنے (افضل) وقت کے علاوہ دوسرے وقت ''یعنی تاریکی'' میں پڑھی جائے گی، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عام اوقات میں افضل یہ ہے کہ فجر کی نماز روشنی میں پڑھی جائے۔

دلیل (۲):

عن أبي طريف ۔ رضي الله عنه ۔ أنّه كان شاهدًا مع رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ حصن الطائف، فكان يصلّي بنا صلاة الفجر حتى لو أنّ

إنسانًا رمى بنبله أبصر مواقع نبله .

دلیل(۳):

عن جابر بن عبدالله ـ رضي الله عنه ـ يقول : كان النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يؤخّر الفجر كاسمها .

دلیل (٤):

عن أبي برزة ـ رضي الله عنه ـ قال: كان رسول الله ـصلّى الله عليه وسلّم ـ ينصرف من صلاة الصّبح والرّجل يعرف وجه جليسه، وكان يقرأ فيها بالسّتين إلى المائة .

استدلال:

ان تینوں روایات میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز روشنی میں پڑھا یا کرتے تھے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فجر کی نماز روشنی میں پڑھنا اولی وافضل ہے۔

جواب:

ان روایات کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ یہ فعلی روایات ہیں جو صرف جواز اور اضافی افضلیت پر دلالت کرتی ہیں، حالانکہ مدّعی تو یہ ہے کہ فجر کی نماز ذاتی افضلیت کی وجہ سے روشنی میں پڑھنا اولی ہے۔لہذا ہم آگے قولی روایات ذکر کرتے ہیں۔

دلیل (٥):

عن رافع بن خديج ـ رضي الله عنه ـ قال : قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ : "أسفروا بالفجر؛ فكلّما أسفرتم ، فهو أعظم للأجر" أو قال : "لأجوركم" .وفي رواية : "أسفروا بالفجر؛ فإنّه أعظم للأجر" .

دلیل (٦):

عن عاصم ـ رضي الله عنه ـ عن رجال من قومه ـ من الأنصار ـ من أصحاب رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قالوا : قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ : "أصبحوا بالصبح ، فكلّما أصبحتم بها ، فهو أعظم للأجر" .

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو مطلقا یہ ترغیب دی ہے کہ فجر کی نماز روشنی میں پڑھا کریں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہی اولی وافضل ہے

فائدہ:

اگر فجر کی نماز تاریکی میں شروع کر کے لمبی قراءت پڑھی جائے اور پھر روشنی میں سلام پھیرا جائے تو یہ بھی احناف کے ہاں افضل ہے اور بہت سی روایات کو اس پر اس طرح حمل کر سکتے ہیں کہ شروع تاریکی میں ہوئی تھی اور انتہا روشنی میں۔ اس کی طرف الامہ طحاوی نے "ففی هذا الحديث أن عليا دخل فی الصلاة .... فأدرك التغليس والتنوير جميعات، وذلك عندنا حسن " سے اشارہ فرمایا ہے۔

دلیل (۱):

عن حبان بن الحارث، قال: تسحرنا مع علی بن أبی طالب، فلما فرغ من السحور أمر للمؤذن فأقام الصلاة .

دلیل (۲):

عن يزيد بن عبد الرحمن، قال: كان علی بن أبی طالب يصلی بنا الفجر، ونحن نتراأى الشمس مخافة أن تكون قد طلعت .

استدلال:

پہلی حدیث میں یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے صبح کی نماز سحری کھانے کے فوراً بعد شروع کی تھی اور دوسری حدیث میں حضرت یزید فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ہمیں صبح کی نماز پڑھاتے تھے اور ہمیں یہ خدشہ ہوتا کہ سورج طلوع نہ ہو چکا ہو۔ لہذا پہلی حدیث کو ابتداء اور دوسری روایت کو انتہاء پر محمول کیا جائے گا۔

دلیل (۳):

عن عروة "أنه سمع عبد الله بن عامر يقول: صلينا وراء عمر بن الخطاب صلاة الصبح فقرأ فيها بسورة يوسف وسورة الحج قراءة بطيئة، فقلت: والله إذا لقد كان يقوم حين يطلع الفجر، قال: أجل .

دلیل (٤):

عن السائب بن يزيد، قال: صليت خلف عمر الصبح فقرأ فيها بالبقرة فلما انصرفوا، استشرفوا الشمس، فقالوا: طلعت فقال: لو طلعت لم تجدنا غافلين .

استدلال:

پہلی حدیث میں یہ تصریح ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ صبح کی نماز طلوع فجر کے فورا بعد شروع کرتے اور دوسری حدیث میں یہ ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نماز سے فارغ ہوئے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے خدشہ ظاہر کیا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ سورج طلوع ہو چکا ہو جس کے جواب میں آپ نے فرمایا: نہیں، ورنہ ہم اس سے غافل نہ ہوتے۔ لہذا پہلی حدیث کو نماز تاریکی میں شروع کرنے پر اور دوسری روایت کو نماز ختم کرنے پر محمول کیا جائے گا۔

باب الوقت الّذي

يستحب أن يصلّى صلاة الظّهر فيه

ظہر کی نماز کے افضل وقت کے بارے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی فرماتے ہیں کہ ظہر کی نماز میں مطلقاً تعجیل افضل ہے، یعنی چاہے سردی ہو یا گرمی، ظہر کی نماز اول وقت میں پڑھنا افضل ہے۔ " فذهب قوم إلى هذا فاستحبوا تعجيل الظهر في الزمان كله ... " سے امام شافعی مراد ہے۔

دلیل (۱):

عن أسامة بن زيد۔ رضي الله عنه۔ قال: كان رسول الله۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ يصلّي الظّهر بالهجير .

دلیل (۲):

عن جابر۔ رضي الله عنه۔ قال: كان رسول الله۔ صلّى الله عليه وسلّم۔ يصلّي الظّهر بالهاجرة أو حين تزول الشّمس .

دلیل (۳):

عن أبي برزة ۔ رضي الله عنه۔ يقول: كان رسول الله۔ صلّى الله عليه وسلّم۔ يصلّي الهجير الّذي تدعونه الظّهر إذا دحضت الشّمس .

استدلال:

ان تمام روایات میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی نماز سورج ڈھل جانے کے فوراً بعد پڑھا کرتے تھے اور یہی ظہر کا اول وقت ہے۔ لہذا ان روایات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ظہر کی نماز میں تعجیل افضل ہے۔

جواب:

ابتدائے اسلام میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مطلقاً اول وقت میں ظہر کی نماز پڑھا کرتے تھے، بعد میں آپ علیہ السلام نے گرمیوں میں تعجیل کو منسوخ کر کے "تبرید" یعنی دیر سے پڑھنے کا حکم صادر فرمایا جس کی دلیل حضرت مغیرہ کی یہ حدیث ہے: صلّى بنا رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ صلاة الظّهر بالهجير ، ثمّ قال : " إنّ شدّة الحرّ من فيح جهنّم ، فأبردوا بالصّلاة " .اور منسوخ حکم پر عمل کرنا درست نہیں۔

دوسرا قول:

احناف، امام مالک، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ ظہر کی نماز میں افضل یہ ہے کہ سردیوں میں اول وقت میں پڑھی جائے اور گرمیوں میں تاخیر سے پڑھی جائے۔ یہی حضرات " وخالفهم في ذلك آخرون ... " کا مصداق ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي ذر ـ رضى الله عنه ـ قال : كنا مع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فى منزل ، فأذن بلال ،فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ :مه ايا بلال ! ثم أراد أن يوذن ، فقال : مه ! يا بلال ! ثم أراد أن يؤذن ، فقال : مه ! يا بلال ! حتى رأينا فئ التلول ، ثم قال رسول الله ـ صلىٰ الله عليه وسلم "إن شدة الحر من فيح جهنم ؛ فأبردوا بالصلاة إذا اشتد الحر .

دلیل (۲):

عن أبي سعيد ـ رضي الله عنه ـ قال : قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ : " أبردوا بالظّهر ؛ فإنّ شدّة الحرّ من فيح جهنّم " .

دلیل (۳):

عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أنّ رسول الله ـ صلّى عليه وسلّم ـ قال: " إذا كان اليوم الحارّ ، فأبردوا بالصّلاة ؛ فانّ شدّة الحرّ من فيح جهنّم " .

استدلال:

ان تینوں حدیثوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جب گرمی ہو تو نماز کو نسبتاً ٹھنڈے وقت میں پڑھا کرو! اور ظاہر ہے کہ یہ حکم صرف گرمیوں کے بارے میں ہے۔ لہذا گرمیوں میں تاخیر اور سردیوں میں تعجیل والی روایات پر عمل ہوگا۔

دلیل (٤):

عن أبي مسعود ـ رضي الله عنه ـ أنه رأى رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يعجّلها في الشّتاء، و يؤخّرها في الصّيف ".

دلیل (٥):

عن أنس ـ رضي الله عنه ـ قال: كان النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ إذا كان الشّتاء بكّر بالظّهر، وإذا كان الصّيف أبرد بها.

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس طرح منقول ہے کہ آپ علیہ السلام ظہر کی نماز گرمیوں میں تاخیر سے جبکہ سردیوں میں جلدی پڑھا کرتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ظہر کی نماز گرمیوں میں تاخیر سے اور سردیوں میں تعجیل سے پڑھنا افضل ہے۔

باب

صلاة العصر، هل تعجّل او تؤخّر ؟

عصر کی نماز کے افضل وقت کے بارے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ عصر کی نماز اول وقت میں پڑھنا افضل ہے۔

دلیل (١):

عن أنس ـ رضي الله عنه ـ "كنا نصلي العصر ثم يخرج الإنسان إلى بني عمرو بن عوف، فيجدهم يصلون العصر. وفي رواية أخرى أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ كان يصلّي العصر، ثمّ يذهب الذّاهب إلى قباء و هم يصلّون.

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں حضرت انس رضی اللہ عنہ نے یہ فرمایا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے وقت میں عصر کی نماز پڑھایا کرتے تھے کہ اگر کوئی آدمی نماز کے بعد "بنی عمرو بن عوف" قباء تک جاتا تو وہ ایسے وقت میں وہاں پہنچ جاتا کہ وہاں والے ابھی نماز پڑھ رہے ہوتے اور ظاہر ہے کہ وہ حضرات اصفرار شمس سے پہلے عصر کی نماز پڑھتے تھے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے

کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز اول وقت میں نماز پڑھتے تھے جس سے عصر کی نماز اول وقت میں پڑھنے کی افضلیت ثابت ہوتی ہے۔

جواب:

یہ دونوں حدیثیں اس بات پر دلالت نہیں کرتیں کہ عصر کی نماز اول وقت میں پڑھی جاتی تھی، کیونکہ عصر کی نماز اگر تاخیر سے بھی پڑھی جائے تو بھی قباء یا ''بنی عمرو بن عوف'' تک کوئی آدمی ایسی حالت میں پہنچ سکتا ہے کہ وہ ابھی عصر کی نماز پڑھ رہے ہوں۔ لہٰذا ان حدیثوں سے تعجیل عصر پر استدلال درست نہیں۔

دلیل (۲):

عن أنس - رضي الله عنه - قال كنا نصلي العصر، ثم يذهب الذاهب إلى قباء، فياتيهم والشمس مرتفعة وفي رواية أخرى أنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - يصلّي العصر، فيذهب الذّاهب إلى العوالي والشّمس مرتفعة .

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز ایسے وقت میں پڑھایا کرتے تھے کہ اس کے بعد اگر کوئی آدمی عوالی یا قباء جاتا تو وہ ایسے وقت میں وہاں پہنچ جاتا کہ ابھی سورج بلندی پر ہوتا تھا اور ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں عصر کی نماز اول میں پڑھی گئی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عصر کی نماز میں تعجیل افضل ہے۔

جواب:

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ''والشمس مرتفعۃ'' میں یہ احتمال بھی ہوسکتا ہے کہ سورج افق سے تھوڑا اوپر ہوا اور زرد بھی ہو گیا ہو اور ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں عصر کی نماز تاخیر سے پڑھی گئی ہے اور جب یہ احتمال بھی موجود ہے تو اس سے تعجیل عصر پر استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

احناف فرماتے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ عصر کی نماز اتنی تاخیر سے پڑھی جائے کہ سورج اصفرار کی حالت تک نہ پہنچا ہو اور اصفرار شمس کے بعد کراہت کے ساتھ جائز ہے۔

دلیل (۱):

عن أبي أروى - رضي الله عنه - قال: كنت أصلّي العصر مع النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - ثمّ أمشي إلى ذي الحُلَيفة، فآتيهم قبل أن تغيب الشمس .

استدلال:

حضرت ابی اروی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز ایسے وقت پڑھایا کرتے تھے کہ اس کے بعد میں غروبِ شمس سے پہلے ذوالحلیفہ پہنچ جاتا تھا اور ذوالحلیفہ مدینہ منورہ سے دو فرسخ (یعنی چھ میل) کے فاصلے پر تھا اور اتنا فاصلہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم آدھے گھنٹے سے کم وقت میں طے کر سکتے تھے ظاہر ہے کہ اس صورت میں عصر کی نماز تاخیر سے پڑھائی گئی تھی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عصر کی نماز میں تاخیر افضل ہے۔

دلیل(۲):

عن أنس ــ رضي اللّه عنه ـ قال: كان رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وسلّم ـ يصلّي صلاة العصر و الشّمس بيضاء محلّقة .

استدلال:

اس حدیث میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز اس وقت پڑھایا کرتے تھے جب سورج پر حلقہ بنا ہوا ہوتا تھا اور سورج پر حلقہ غروبِ شمس کے قریب بنتا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ علیہ السلام عصر کی نماز تاخیر سے پڑھاتے تھے اور یہ کہ عصر کی نماز میں تاخیر افضل ہے۔

دلیل(۳):

عن إبراهيم ـ رضي اللّه عنه ـ قال: كان من قبلكم [أي الصّحابة] أشدّ تعجيلاً للظّهر، و أشدّ تأخيرًا للعصر منكم .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم عصر کی نماز تاخیر سے پڑھا کرتے تھے جس سے عصر کی نماز تاخیر افضل سے پڑھنے کی افضلیت ثابت ہوتی ہے۔

اشکال:

عصر کی نماز میں تاخیر کیسے افضل ہے، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تاخیر والی نماز کو منافقین کی نماز قرار دے کر اس سے منع فرمایا ہے، چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ’’سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: “ تلك صلاة المنافقين ” ـ قالها ثلا ثًا ـ يجلس أحدهم حتى إذا اصفرّت الشمس و كانت بين قرني الشيطان ، قام فنقر أربعًا لا يذكر اللّه فيهن إلّا قليلاً “ .

جواب:

اس حدیث میں جس تاخیر سے منع کیا گیا ہے، اس سے مراد وہ تاخیر ہے جو اصفرار شمس تک ہو جس کے بعد صرف چار رکعات اس طرح پڑھی جاسکتی ہو جن میں اللہ کا ذکر بھی صحیح نہ کیا جا سکتا ہو اور یہ تاخیر ہمارے ہاں بھی مکروہ ہے، جبکہ افضل تاخیر وہ ہے جو اصفرارِ شمس سے پہلے پہلے تک ہو اور وہ اس حدیث میں ممنوع نہیں۔ لہٰذا مذکورہ بالا اشکال درست نہیں۔

باب رفع اليدين في افتتاح الصلاة اين يبلغ بهما؟

نماز کی پہلی تکبیر میں ہاتھ اٹھانے کی حد کے بارے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول:

اہل حدیث ''بعض مالکیہ اور حنابلہ'' فرماتے ہیں کہ پہلی تکبیر میں ہاتھوں کو خوب اوپر کرنا چاہیے، لیکن کہاں تک اٹھانا مسنون ہے، اس کی کوئی خاص حد مقرر نہیں ہے'' قال أبو جعفر : فذهب قوم إلى أن الرجل يرفع يديه إذا افتتح الصلاة مداً، ولم يوقتو في ذلك شيئا'' سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ إذا قام إلى الصلاة ، رفع يديه مدًّا .

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ سلم کا عمل یہ نقل کیا گیا ہے کہ آپ علیہ السلام ہاتھوں کو خوب اوپر اٹھایا کرتے تھے، لیکن اس کی کوئی حد متعین نہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پہلی تکبیر میں ہاتھوں کو خوب اوپر اٹھانا چاہیے اور اٹھانے کے لیے کوئی خاص حد متعین نہیں۔

جواب (۱):

یہ حدیث مجمل ہے اور دوسری آنے والی احادیث میں تفصیل ہے کہ آپ علیہ السلام ہاتھوں کو کانوں تک اٹھایا کرتے تھے اور یہ حدیث بھی اسی تفصیل پر محمول ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

جواب (۲):

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں ''رفع یدیہ مداً'' سے مراد ''دعا کے لیے ہاتھ اٹھانا''

ہے یعنی آپ علیہ السلام نماز شروع کرنے سے پہلے دعا فرماتے تھے اور اس کے لیے ہاتھوں کو خوب اٹھاتے تھے۔ اور اس کے بعد تکبیر تحریمہ کے لیے دوبارہ کانوں تک ہاتھ اٹھایا کرتے تھے۔ لہذا اس حدیث سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ پہلی تکبیر میں ہاتھوں کو کندھوں کے برابر تک اٹھانا چاہیے۔ "وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا: بل ينبغي له أن يرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه" سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن علي ـ رضي الله عنه ـ عن رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ: أنّه إذا قام إلى الصلاة المكتوبة، كبّر ورفع يديه حذو منكبيه .

دلیل (۲):

عن ابن عمر ـ رضي الله عنه ـ قال: رأيت النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ إذا افتتح الصّلاة، يرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه .

استدلال:

حضرت علی اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پہلی تکبیر میں ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھایا کرتے تھے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھانا چاہیے۔

جواب (۱):

پہلی حدیث کو ابن أبي الزناد نے غلط روایت کی ہے اور غلط روایت سے استدلال درست نہیں۔ جبکہ دوسری حدیث اس صورت پر محمول ہے جب آپ علیہ السلام سردی کی وجہ سے جبہ پہنے ہوئے تھے، جس کی وجہ سے ہاتھ کانوں تک نہیں پہنچائے جاسکتے تھے اور اس کی دلیل وائل بن محرز رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے: أتيت النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فرأيته يرفع يديه حذاء أذنيه إذا كبّر ... قال: ثمّ أتيته من العام المقبل وعليهم الأكسية والبرانس، فكانوا يرفعون أيديهم فيها، وأشار شريك إلى صدره. لہذا اس حدیث سے عام حالات میں کندھوں تک ہاتھ اٹھانے پر استدلال درست نہیں۔

تیسرا قول:

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ پہلی تکبیر میں ہاتھوں کو کانوں کے برابر تک اٹھانا چاہیے "وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا :ترفع الأيدي في افتتاح الصلاة حتى يحاذى بها الأذنان "سے امام صاحب مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن البراء بن عازب ـ رضي الله عنه ـ قال: كان النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ إذا كبّر لافتتاح الصلاة ، رفع يديه حتى يكون إبهاماه قريبًا من شحمتي أذنيه .

دلیل (۲):

عن وائل بن حجر ـ رضي الله عنه ـ قال : رأيت النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ حين يكبّر للصلاة ، يرفع يديه حيالَ أذنيه .

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھوں کو کانوں تک اٹھایا کرتے تھے اور چونکہ ان احادیث میں کوئی اور احتمال بھی نہیں، اس لیے ان دونوں حدیثوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہاتھوں کو کانوں تک اٹھانا چاہیے۔

باب

ما يقال بعد تكبير التحريمة

تکبیر تحریمہ کے بعد کیا پڑھنا چاہیے؟ اس بارے میں علامہ طحاوی نے دو قول ذکر کیے ہیں

پہلا قول:

امام ابو حنیفہ، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے بعد " سبحانك اللّهم ... غيرك " پڑھنا چاہیے۔ " فذهب قوم إلى هذا ... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ قال : كان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذ قام من الليل ، كبر ، ثم يقول : سبحنك اللهم ! وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك ..."

دلیل (۲):

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت : كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ إذا افتتح الصلاة يرفع يديه حذو منكبيه ، ثمّ يكبّر ثم يقول : " سبحنك اللّٰهمّ وبحمدك وتبارك اسمك وتعالٰى جدّك ولا إله غيرك " .

استدلال:

حضرت ابوسعید خدری اور عائشہ رضی اللہ عنہما نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس طرح نقل فرمایا ہے کہ آپ علیہ السلام تکبیر تحریمہ کے بعد "سبحنک اللھم..." پڑھا کرتے تھے۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پہلی تکبیر کے بعد یہی دعا پڑھنی چاہیے۔

دوسرا قول:

امام طاؤس، علامہ ابواسحاق مروزی اور امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے بعد اس دعا کے ساتھ ساتھ وہ دعا بھی پڑھنی چاہیے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ " وخالفهم في ذلك آخرون ... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن عليّ ـ رضي الله عنه ـ قال : إنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ إذا افتتح الصلاة ، قال : " وجهت وجهي للذي فطر السمٰوات و الأرض حنيفًا مسلمًا ، وما أنا من المشركين ؛ إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله ربّ العٰلمين ، لا شريك له وبذلك أمرت ، وأنا أوّل المسلمين " .

استدلال:

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے آپ علیہ السلام کا عمل اس طرح نقل فرمایا ہے کہ آپ علیہ السلام تکبیر تحریمہ کے بعد "اِنی وجهت وجهي ..." پڑھا کرتے تھے، جبکہ اس سے پہلے حضرت عائشہ اور حضرت ابوسعید خدری نے "سبحانك ..." نقل فرمایا ہے لہٰذا دونوں حدیثوں پر عمل کیا جائے گا اور تکبیر تحریمہ کے بعد مذکورہ بالا دونوں دعائیں پڑھنی چاہییں!

فائدہ:

امام مالک سے منقول ہے کہ تکبیر کے بعد سورت فاتحہ سے پہلے کوئی چیز نہیں پڑھنی چاہیے جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے بعد صرف وہ دعا پڑھنا چاہیے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ علامہ طحاوی نے ان دونوں اقوال کا تذکرہ نہیں فرمایا ہے۔

باب قراءة

"بسم الله الرحمٰن الرحيم" في الصلاة

اس باب میں دو مسئلے ہیں: پہلا مسئلہ یہ ہے کہ "بسم اللہ" سورت فاتحہ کا جز ہے یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نماز میں "بسم اللہ" پڑھی جائے گی یا نہیں؟ اور اگر پڑھی جائے گی تو پھر جہراً پڑھی جائے گی یا سراً؟ ان دونوں مسئلوں کو ہم ایک ساتھ بیان کریں گے، چنانچہ اس بارے میں علامہ طحاوی نے تین اقوال ذکر کیے ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی فرماتے ہیں کہ "بسم اللہ" قرآن کریم کا جز بھی ہے اور سورتِ فاتحہ کا جز بھی ہے۔ لہذا سورت فاتحہ کے ساتھ اسے بھی جہراً پڑھا جائے گا۔ "فذهب قوم إلى أن "بسم الله الرحمن الرحيم، من فاتحة الكتاب ..." سے امام شافعی مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن نعيم، قال: صليت وراء أبي هريرة، فقرأ: "بسم الله الرحمٰن الرحيم" فلمّا بلغ "غير الغضوب عليهم ولا الضالين" قال: آمين. فقال النّاس: آمين. ثمّ يقول إذا أسلم: أما والّذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاةً برسول الله -صلّى الله عليه وسلّم-.

دلیل (۲):

عن أم سلمة -رضي الله عنها- أنّ النبيّ -صلّى الله عليه وسلّم- كان يصلّي في بيتها، فيقرأ "بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله ... ولا الضالين".

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں سورتِ فاتحہ کے ساتھ "بسم اللہ" پڑھا کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ دوسروں کو سنائی دینا جہر کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ لہذا ان روایات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سورتِ فاتحہ کے ساتھ "بسم اللہ" بھی جہراً پڑھی جائے گی۔

جواب:

حضرت نعیم کی حدیث ضعیف ہے اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث (جو آگے آنے والی ہے) اس کے معارض ہے اور تعارض کی صورت میں ضعیف حدیث سے استدلال

درست نہیں۔ اسی طرح حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں " قراءة في الصلاة " کا بیان نہیں، بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مطلق قراءت کا بیان ہے جس کی دلیل ان کی دوسری روایت ہے: عن يعلى أنه سأل أمّ سلمة عن قراءة رسول الله۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ فنعتت له قراءة رسول الله۔ صلّى الله عليه وسلّم۔ مفسّرةً حرفًا حرفًا .

دلیل (۳):

عن ابن عباس ۔ رضي الله عنهما قال: ﴿ولقد آتيناك سبعًا من المثاني﴾ قال: فاتحة الكتاب، ثمّ قرأ ابن عباس " بسم الله الرحمٰن الرحيم " وقال: هي الآية السابعة .

استدلال:

اس روایت میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے " بسم اللہ " کو سورتِ فاتحہ کی ساتویں آیت کا جز قرار دیا ہے۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ جن نمازوں میں سورتِ فاتحہ جہراً پڑھی جائے گی، وہاں " بسم اللہ " بھی جہراً پڑھی جائے گی۔

جواب:

علامہ طحاوی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس میں اتفاق ہے کہ " السبع المثانی " سے سورتِ فاتحہ مراد ہے اور یہ کہ سورت فاتحہ سات آیتوں پر مشتمل ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ " بسم اللہ " سورتِ فاتحہ کا جز ہے یا نہیں؟ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے " بسم اللہ " کو سورت فاتحہ کا جز اور اس کی ساتویں آیت قرار دیا ہے، لیکن ان کے علاوہ دوسرے صحابہ کرام اسے سورتِ فاتحہ کا جز تسلیم نہیں کرتے، اس لیے انہوں نے ساتویں آیت " غير المغضوب عليهم ولا الضالين " قرار دی ہے چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے بہت سارے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے متواتر روایات کے ذریعے یہ منقول ہے کہ وہ " بسم اللہ " کو جہراً نہیں پڑھتے تھے اسی طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے یہ تصریح منقول ہے کہ " بسم اللہ " کسی سورت کا جز نہیں، بلکہ صرف سورتوں کے درمیان میں فصل کے لیے ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ سورتِ فاتحہ کا جز نہیں۔ لہٰذا ان کے مقابلے میں اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام مالک فرماتے ہیں کہ " بسم اللہ " نہ سورتِ فاتحہ کا جز ہے اور نہ ہی قرآن کا، اس لیے نماز میں پڑھی ہی نہیں جائے گی۔ " وقال بعضهم: لا يقولها ألبتة لا في السر ولا في

العلانية ... " سے بھی امام مالک مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ إذا نهض في الثانية، استفتح بـ " الحمد لله ربّ العٰلمين" ولم يسكت .

استدلال:

اس حدیث میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت میں جاتے ہی ''الحمد للہ'' سے قراءت شروع فرماتے تھے اور ''بسم اللہ'' نہیں پڑھتے تھے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ'' بسم اللہ'' سورتِ فاتحہ کا جز نہیں اور یہ کہ اسے نماز میں نہیں پڑھنا چاہیے۔، ورنہ آپ علیہ السلام اسے ضرور پڑھتے

جواب:

اس حدیث میں استفتاح سے ''استفتاح بالجہر'' مراد ہے، یعنی جہری قراءت ''الحمد للہ'' سے شروع فرماتے جس کی دلیل مابعد والی احادیث ہیں۔لہٰذا اس حدیث سے یہ استدلال درست نہیں کہ ''بسم اللہ'' پڑھی ہی نہیں جائے گی۔

تیسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ'' بسم اللہ'' سورتِ فاتحہ کا جز تو نہیں ،البتہ قرآن کا جز ہے، اس لیے اسے تمام نمازوں میں سراً پڑھا جائے گا، جہراً نہیں۔" وخالفهم في ذلك آخرون ...فقال بعضهم : يقولها سرًّا ... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

اس بارے میں اور بھی روایات اور اقوال ہیں اور علامہ طحاوی نے بھی یہاں پر احناف کے اصل مذہب کے علاوہ ایک اور روایت ذکر کی ہے کہ''بسم اللہ'' قرآن کا جز بھی نہیں، حالانکہ احناف کا صحیح مذہب یہ ہے کہ قرآن کا جز تو ہے، لیکن سورتِ فاتحہ کا جز نہیں۔

دلیل (۱) :

عن أنس ـ رضي الله عنه ـ ان النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يستفتحون القراءة ب"الحمد لله ربّ العٰلمين "ويقول في رواية:"صليت خلف النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا منهم يجهر ب"بسم الله الرحمن الرحيم ".وفي رواية أخرى : أنّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ وأبابكر وعمر كانوا يسرّون بـ" بسم الله

الرحمن الرحیم " .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ، حضرت ابوبکر ، حضرت عمر اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہم "بسم اللہ" جہراً نہیں ، سراً پڑھا کرتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ "بسم اللہ" سراً پڑھی جائے گی اور یہ کہ "بسم اللہ" سورتِ فاتحہ کا جز نہیں ، ورنہ سورتِ فاتحہ کے ساتھ جہراً پڑھا جاتا۔

دلیل (۲) :

عن أبي وائل ـ رضي الله عنه ـ قال: كان عمر وعليّ لا يجهران بـ" بسم الله الرحمن الرحيم "ولا بالتعوذ وبالتأمين .

دلیل (۳) :

عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: الجهر بالبسملة فعل الأعراب .

استدلال:

پہلی روایت میں یہ ہے حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہم "بسم اللہ" جہراً نہیں پڑھتے تھے اور دوسری روایت میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ "بسم اللہ" جہراً پڑھنا دیہاتیوں کا کام ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ جہراً پڑھنا صحیح نہیں اور صرف جہر کی نفی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات "بسم اللہ" سراً پڑھتے تھے ، اسی طرح دوسری روایات میں بھی اسے سراً پڑھنا منقول ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسے سراً پڑھنا چاہیے۔

دلیل (٤) نظر:

نظر کا خلاصہ کہ ہے کہ "بسم اللہ" سورتِ فاتحہ اور دوسرے تمام سورتوں کے شروع میں لکھی ہوئی ہوتی ہے اور سورت فاتحہ کے علاوہ کسی اور سورت کا جز نہیں جس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ یہ سورتِ فاتحہ کا جز بھی نہیں ہونا چاہیے اور جب یہ سورت فاتحہ کا جز نہیں تو اسے جہراً پڑھنا صحیح نہیں ، سراً پڑھنا چاہیے!

باب

القراءة في الظهر والعصر

ظہر اور عصر کی نماز میں بالاتفاق جہری قراءت نہیں ہے ، البتہ سری قراءت کے بارے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

حسن بن صالح اور ایک روایت کے مطابق امام مالک فرماتے ہیں کہ ظہر اور عصر کی نماز میں قراءت ہے ہی نہیں۔ "فذهب قوم إلى هذه الآثار..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن عبد الله بن عبيد الله بن عباس ـ رضي الله عنهم ـ قال : ... فقال له رجل : أكان رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يقرأ في الظهر والعصر ؟ قال : لا . قال : فلعلّه كان يقرأ فيما بينه وبين نفسه. قال :لا..وفي رواية : ...هي شر من الأولى .

استدلال:

اس حدیث میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی کے سوال کے جواب میں فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر اور عصر کی نماز میں نہ زبان سے قراءت فرمایا کرتے تھے اور نہ ہی دل میں، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ظہر اور عصر کی نماز میں قراءت ہے ہی نہیں۔

دلیل (۲):

عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنّه قيل له : إنّ ناسًا يقرؤن في الظهر والعصر ، فقال : لو كان لي عليهم سبيل، لقلعت ألسنتهم ؛إنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قرأ ، فكانت قراءته لنا قراءةً وسكوته لنا سكوتًا .

استدلال:

اس حدیث میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ظہر اور عصر کی نماز میں قراءت کرنے والوں پر سخت نکیر فرمائی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان دو نمازوں میں قراءت نہیں، ورنہ آپ رضی اللہ عنہ اس پر نکیر نہ فرماتے۔

جواب اول:

ان دو دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے خود ایک روایت میں ظہر اور عصر کی نماز میں قراءت کے بارے میں تردّد اور "لا أدري" کا اظہار فرمایا ہے۔ اور جب راوی اپنی مروی حدیث کے بارے میں تردد کا اظہار کرے تو اس کی اس روایت کو بطور دلیل پیش کرنا صحیح نہیں، خصوصاً جب دوسری جانب بھی بہت سی روایات ہوں۔ وہ روایت یہ ہے: عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال : قد حفظت السنة ،غير أنّي لا أدري أكان

رسول اللہ ۔صلّی اللہ علیہ وسلّم۔ یقرأ في الظهر والعصر أم لا ؟ .

جواب (۲):

بعض روایات میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے خود ظہر اور عصر کی نماز میں قراءت کے بارے میں حکم اور امر منقول ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں اقرأ خلف الإمام بفاتحۃ الکتاب في الظہر والعصر .اور دوسری جگہ فرماتے ہیں: لاتصلی صلاۃ إلا قرأت فیہا ولو بفاتحۃ الکتاب .اور جب راوی کا فتوی اور قول اپنی مروی روایت کے خلاف ہو تو اس کی اس روایت سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

ائمہ ثلاثہ اور ایک روایت کے مطابق امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ظہر اور عصر کی نماز میں سرّی قراءت ہے۔علامہ طحاوی نے ان کے لیے "وخالفهم ....." کی تعبیر اختیار نہیں کی ہے، بلکہ صرف ان کے دلائل بیان کیے ہیں۔

دلیل (۱):

عن عبداللّٰہ بن أبي قتادۃ ۔رضي اللّٰہ عنہ۔ أنّ أباہ أخبرہ أنّ رسول اللّٰہ ۔صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم۔کان یقرأ في الظهر والعصر ، فیسمعنا الآیة أحیانًا .وفی روایة :...یقرأ بأم القرآن وسورتین معها فی الأولیین من صلاۃ الظهر والعصر....

دلیل (۲):

عن جابر بن سمرۃ ۔رضي اللّٰہ عنہ۔ أنّ رسول اللّٰہ ۔صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم۔ کان یقرأ في الظهر والعصر بـ"و السماء والطارق ، والسماء ذات البروج " و بنحو هما من السور " .

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ظہر اور عصر کی نمازوں میں قراءت فرمایا کرتے تھے اور پہلی حدیث میں یہ بھی ہے کہ کبھی کبھی کوئی آیت ہمیں سنائی بھی دیتی تھی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ظہر اور عصر کی نمازوں میں سرّی قراءت ہے۔

دلیل (۳):

عن أبي هریرۃ ۔رضي اللّٰہ عنہ۔ قال: في كلّ الصلاۃ قراءۃ، فما أسمعَنا

رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أسمَعْناكم،وما أخفاه علينا أخفيناه عليكم "
. وفي رواية :كان النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ يؤمنا فيجهر ويخافت
....وسمعته يقول :"لا صلاة إلا بقراءة ".

استدلال:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہر نماز میں قراءت ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ کسی میں سرّی اور کسی میں جہری، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ظہر اور عصر کی نمازوں میں قراءت بہر حال ہے، البتہ ان دونوں نمازوں میں چونکہ جہری قراءت منقول نہیں اس لیے ان میں صرف سرّی قراءت ہے۔

دلیل (٤) نظر:

فجر، مغرب اور عشاء کی نمازوں میں قراءت فرض ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز کسی ایک نماز میں فرض ہو تو وہ تمام نمازوں میں فرض ہوتی ہے، جیسے: قیام، رکوع اور سجود وغیرہ اور جو چیز کسی ایک نماز میں سنت ہو تو وہ تمام نمازوں میں سنت ہوتی ہے، جیسے: قعدۂ اولی، قراءت جہری وغیرہ۔ اور قراءت چونکہ مغرب، عشاء اور فجر کی نمازوں مین بالاتفاق فرض ہے۔ اس لیے اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ ظہر اور عصر کی نمازوں میں بھی قراءت فرض ہونی چاہیے۔

فائدہ:

جمہور کا قول راجح ہے اور یہی قول حضرت عمر، حضرت علی، ابن عمر، جابر اور دیگر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین سے منقول ہے، چنانچہ جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: " أنا أقرأ في الأولیین بفاتحة الكتاب وسورة سورة ، وفي الأخريين بفاتحة الكتاب ".

باب

القراءة في صلاة المغرب

مغرب کی نماز میں کونسی سورتیں پڑھنی چاہییں؟ اس میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

ظاہر یہ اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ مغرب کی نماز میں طوالِ مفصل پڑھنا مندوب ہے۔ " فزعم قوم أنهم يأخذون بهذه الآثار ... " کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (١):

عن ابن جبير ، عن أبيه ـ رضي الله عنهما ـ قال : سمعت رسول الله

ـ صلّى اللّٰه عليه وسلّم ـ يقرأ في المغرب بالطور .
دلیل(۲):

عن زيد بن ثابت ـ رضي اللّٰه عنه ـ أنّه قال لمروان بن الحكم : "يا أبا عبد الملك ! ما يحملك أن تقرأ في صلاة المغرب بـ " قل هو اللّٰه أحد ، وسورة أخرى صغيرة" قال زيد : فواللّٰه لقد سمعت رسول اللّٰه ـ صلّى اللّٰه عليه وسلّم ـ يقرأ في صلاة المغرب بأطول الطول ، وهي : " المٓصٓ " .
استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مغرب کی نماز میں "والطور" اور "المٓصٓ" جیسی لمبی سورتیں منقول ہیں اور یہ دونوں سورتیں طوالِ مفصل میں سے ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مغرب کی نماز میں طوالِ مفصل پڑھنا مندوب ہے۔
جواب:

ان دونوں حدیثوں میں "والطور" اور "المٓصٓ" سے مراد ان سورتوں کا کچھ حصہ ہے، یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان سورتوں کا کچھ حصہ مغرب کی نماز میں پڑھا کرتے تھے اور جب کچھ حصہ مراد ہے تو ان روایات سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

اس پر قرینہ حضرت جبیر بن مطعم کی دوسری روایت ہے جس میں یہ تصریح ہے کہ آپ علیہ السلام نے سورۃ "الطور" کا کونسا حصہ پڑھا تھا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں : "...فانتهيت إلى رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم وهو يصلي بأصحابه صلاة المغرب ، فسمعته يقرأ إن عذاب ربك لواقع...". اسی طرح حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول :أنهم كانوا يصلّون المغرب ثمّ ينتضلون .اور حضرت انس کی حدیث كنا نصلي المغرب مع النبي صلى اللّٰه عليه وسلم ثم يرمي أحدنا، فيرى موضع نبله کی حدیث بھی اس کا قرینہ ہیں جن میں یہ ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم مغرب کی نماز کے بعد تیر اندازی کیا کرتے تھے اور اپنے تیر لگنے کی جگہ انہیں نظر آتی تھی یعنی ابھی تک روشنی ہوتی تھی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ علیہ السلام ان سورتوں کا کچھ حصہ پڑھا کرتے تھے، کیونکہ مغرب کی نماز میں اتنی لمبی سورتیں پوری پڑھنے کے بعد روشنی باقی نہیں رہتی۔
دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ مغرب کی نماز میں قصار مفصل پڑھنا مندوب ہے۔" وخالفهم آخرون في قولهم هذا..." کا مصداق یہی حضرات ہیں

دلیل (۱):

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال : كان رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - يقرأ في المغرب بقصار المفصّل .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عموماً مغرب کی نماز میں قصارِ مفصل پڑھا کرتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مغرب کی نماز میں قصارِ مفصّل پڑھنا مندوب ہے۔

دلیل (۲):

عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - قرأ في المغرب بـ "والتين والزيتون" .

استدلال:

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب کی نماز میں ''والتین والزیتون'' پڑھی تھی اور یہ سورت قصارِ مفصل میں سے ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مغرب کی نماز میں قصارِ مفصل پڑھنا مندوب ہے۔

فائدہ:

احناف کے ہاں طوالِ مفصل سورت حجرات سے لے کر سورت بروج تک کی سورتوں کو کہا جاتا ہے اور اوساطِ مفصل سورت بروج سے لے کر سورت بیّنہ اور (لم یکن) تک قصارِ مفصل سورت بیّنہ سے اخیر تک کی سورتوں کو کہا جاتا ہے۔ امام شافعی کا ہاں سورت حجرات سے سورت نباً تک طوال مفصل ہیں، سورت نباً سے والضحیٰ تک اوساطِ مفصل اور ''والضحیٰ'' سے آخر تک قصارِ مفصل ہیں۔ امام مالک کے ہاں سورت حجرات سے سورت والنازعات تک طوال ہیں، والنازعات سے والضحیٰ تک اوساطِ مفصل اور اس کے بعد قصار مفصل ہیں۔ امام احمد کا ہاں سورت ق سے سورت نباً تک طوال ہیں، سورت نباً سے والضحیٰ تک اوساط اور اس کے بعد قصارِ مفصل ہیں۔

باب القراءة خلف الإمام

علامہ طحاوی نے اس مسئلے میں دو قول نقل فرمائے ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، داؤد ظاہری اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ جہری اور سری دونوں نمازوں میں

"قراءۃ خلف الامام" واجب ہے، یعنی مقتدی پر ہر نماز میں امام کے پیچھے سورتِ فاتحہ پڑھنا واجب ہے۔ " فذهب إلى هذه الآثار قوم وأوجبوا بها القراءة خلف الإمام فى سائر الصلوات بفاتحة الكتاب ... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

فائدہ:

سری نمازوں میں امام مالک اور امام احمد دونوں کے ہاں قراءت خلف الامام مستحب ہے، جبکہ جہری نمازوں میں امام مالک کے ہاں مباح اور امام احمد کا ہاں مکروہ تحریمی ہے۔ ان دونوں اقوال کی طرف علامہ طحاوی نے تعارض نہیں فرمایا ہے۔

دلیل (۱):

عن عبادة بن الصامت ۔ رضي الله عنه ۔ قال : صلّى بنا رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ صلاة الفجر ، فتعايت عليه القراءة ، فلمّا سلّم ، قال: " أتقرؤن خلفي ؟ " قلنا : نعم ! يا رسول الله ! قال: " فلا تفعلوا إلّا بفاتحة الكتاب ؛ فإنّه لا صلاة لمن لم يقرأ بها " .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتدیوں کو نماز میں سورتِ فاتحہ کے علاوہ قراءت کرنے سے منع فرمایا تھا اور سورتِ فاتحہ کے بارے میں یہ فرمایا تھا: "اسے پڑھا کرو، اس کے بغیر نماز صحیح نہیں"، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ "فاتحہ خلف الامام" واجب اور فرض ہے۔

جواب:

یہ ایک ہی روایت ہے جو "قراءت خلف الامام" پر دلالت کرتی ہے، جبکہ اس کے مقابل میں بہت سی روایات ہیں جو "قراءت خلف الامام" کے عدمِ جواز پر دلالت کرتی ہیں اور ان تمام روایات کے مقابلے میں اس ایک روایت سے استدلال درست نہیں خصوصاً جب نظر بھی دوسری روایات کی تائید کرتی ہو۔

دلیل (۲):

عن عائشة ۔ رضي الله عنها ۔ قالت : سمعت رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ يقول : " كلّ صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج " .

دلیل(۳):

عن أبي سائب ، عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ: " من صلّى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ، فهي خداج ، فهي خداج غير تمام ". فقلت : ياأبا هريرة! إنّي أكون أحيانًاوراء الإمام، قال: اقرأها يافارسيُّ! في نفسك.

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں تصریح ہے کہ جس نے نماز میں سورتِ فاتحہ نہیں پڑھی، اس کی نماز خداج یعنی ناقص اور ناتمام ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر مقتدی نے اگر سورتِ فاتحہ نہیں پڑھی تو اس کی نماز بھی ناتمام ہوگی اور نماز کا سورتِ فاتحہ کے بغیر نامکمل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ " فاتحہ خلف الامام " فرض ہے۔

جواب(۱):

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ دو حدیثیں مقتدی کے بارے میں نہیں، بلکہ منفرد کے بارے میں ہیں اور" فاتحہ خلف الامام" کے ساتھ اس کا تعلق ہی نہیں جس کی دلیل حضرت ابوالدرداء کی یہ حدیث ہے: "أنّ رجلاً قال: يا رسول الله! في كلّ الصلاة قرآن؟ قال: " نعم " فقال رجل من الأنصار: وجبت ، فقال لي أبوالدرداء : أرى أنّ الإمام إذا أمّ القوم فقد كفاهم" لہذا ان دونوں حدیثوں سے اس مسئلے پر استدلال درست نہیں۔

جواب(۲):

ایک جواب یہ بھی ہے کہ ان حدیثوں سے جو سورتِ فاتحہ پڑھنے کا واجب ثابت ہوتا ہے، وہ عام ہے، چاہے حقیقتاً فرض ہو، جیسا کہ امام اور منفرد پر حقیقتاً سورتِ فاتحہ پڑھنا فرض ہے، یا حکماً جیسا کہ مقتدی پر حکماً سورتِ فاتحہ پڑھنا فرض ہے کیونکہ امام کا سورتِ فاتحہ پڑھنا مقتدی کے لیے کافی ہے، جس کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے: أنّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قال : " من كان له إمام ، فقراءة الإمام له قراءة " لہذا ان حدیثوں کو" فاتحہ خلف الامام" کے وجوب کے لیے بطورِ دلیل پیش کرنا درست نہیں۔

دوسرا قول:

احناف فرماتے ہیں کہ" فاتحہ خلف الامام" مطلقاً جائز نہیں ہے، نہ جہری نمازوں میں اور

نہ ہی سری نمازوں میں اور نہ ہی سورت فاتحہ کے علاوہ کوئی اور سورت پڑھنا جائز ہے!۔ " وخالفهم في ذلك آخرون ... " سے احناف مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي هريرة ۔ رضي الله عنه ۔ أنّ رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ انصرف من صلاةٍ جهر فيها بالقراءة ، فقال : "هل قرأ منكم معي أحدٌ آنفًا ؟ " فقال رجل : نعم يا رسول الله! فقال رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ : " إنّي أقول : ما لي أنازَع القرآن ؟ " قال: فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله ۔ صلّى الله عليه و سلّم ۔ فيما جهر به رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ بالقراءة من الصلوات حين سمعوا ذلك منه .

استدلال:

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ جب کسی صحابی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں کچھ پڑھا تھا تو آپ علیہ السلام نے انہیں امام کے پیچھے قراءت کرنے سے منع فرمایا تھا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ " فاتحہ خلف الامام " بھی جائز نہیں اور جہراً کی قید صرف واقعہ کی وجہ سے ہے۔

دلیل (۲):

عن أبي هريرة ۔ رضي الله عنه ۔ قال : قال رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ : " إنّما جعل الإمام ليؤتمّ به ، فإذا قرأ فأنصتوا " .

دلیل (۳):

عن أنس ۔ رضي الله عنه ۔ قال : صلّى رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ ثمّ أقبل بوجهه ، فقال : " أتقرؤن والإمام يقرأ ؟ " فسكتوا ، فسألهم ثلاثًا ، فقالوا : إنّا لنفعل هذا ، قال : " فلا تفعلوا " .

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحتاً مقتدیوں کو امام کے پیچھے قرائت کرنے سے منع اور خاموش رہنے کا حکم فرمایا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ " قراءۃ خلف الامام " یعنی امام کے پیچھے سورتِ فاتحہ وغیرہ پڑھنا جائز نہیں۔

دلیل (٤):

عن جابر بن عبد الله ۔ رضي الله عنه ۔ "أن النبي ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔

قال :"من كان له امام فقراء ة الإمام له قراء ة " .وعنه قال مرفوعا۔ عن النبيّ ۔ صلّى اللّٰه عليه وسلّم۔ أنّه قال : "من صلّى ركعة فلم يقرأ فيها بأمّ القرآن ، فلم يصلّ إلّا وراء الإمام " .

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے امام کی قراءت کو مقتدی کے لیے کافی قرار دیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کے لیے قراءت کرنے کی ضرورت نہیں اور نہ ہی اسے سورت فاتحہ اور نہ ہی کوئی اور سورت پڑھنا چاہیے!

دلیل (٤) نظر:

ہر وہ چیز جو نماز میں فرض ہو اس کے بغیر نماز کسی صورت بھی درست نہیں ہوتی اور نہ ہی وہ رکعت چھوٹ جانے کے خدشے کی ضرورت کی وجہ سے ساقط ہوتی ہے، جیسا کہ" تکبیر تحریمہ اور قیام" وغیرہ کسی صورت میں ساقط نہیں ہوتے اور نہ ہی ان کے بغیر نماز درست ہوسکتی ہے اور چونکہ سورتِ فاتحہ ایسی نہیں کہ کسی صورت میں بھی ساقط نہیں ہوتی ، بلکہ یہ اُس صورت میں ساقط ہوجاتی ہے جب مقتدی امام کے ساتھ رکوع کی حالت میں شریک ہوجائے اور اس صورت میں سورتِ فاتحہ کے بغیر نماز درست ہوتی ہے، اس لیے ماقبل پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ امام کے پیچھے سورتِ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہیں، بلکہ ناجائز ہونا چاہیے۔

فإن قال قائل:

قول اول والے اس سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت عمر اور ان کے صاحبزادے دونوں سے یہ مروی ہے کہ وہ "قراءت خلف الامام" کے واجب ہونے کے قائل تھے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ "قراءت خلف الامام" واجب ہے اور اس بارے میں درج ذیل روایت کرتے ہیں:

١۔عن يزيد بن شريك قال : سألت عمر بن الخطاب عن القراء ة خلف الإمام ؟فقال لي :اقرأ ! فقلت : وإن كنت خلفك قال : وإن كنت خلفي، قلت : وإن قرأت ! قال : وإن قرأت ".

٢:عن ابن عمر۔ رضى اللّٰه عنه۔ "أنه يقرأ خلف الامام فى صلاة الظهر من سورة مريم ".

قيل له:

ان کی اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر اور دوسرے تمام صحابہ "قراءت

خلف الامام'' کو جائز نہیں سمجھتے اور مقتدی کے لیے امام کی قراءت کافی سمجھتے تھے۔ احادیث سے بھی یہی مروی ہے اور نظر بھی اسی کی تائید کرتی ہے، لہٰذا ان تمام کے مقابلے میں صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال درست نہیں، دوسرے صحابہ کے اقوال درج ذیل ہیں:

١۔ عن المختار قال: " قال لي علي: "من قرأ خلف الام فليس على الفطرة".

٢۔عن ابن مسعود قال: " أنصت للقراءة؛ فإن في الصلاة شغلا وسيكفيك ذلك الإمام".

٣۔وعنه: "ليت الذي يقرأ خلف الإمام ملئ فوه ترابا".

٤ ۔ عن جابر وزيد بن ثابت قالوا: "لا يقرأ المؤتم خلف الإمام في شيء من الصلوات".

٥ ۔ عن نافع "أن عبد الله بن عمر كان إذا سئل: هل يقرأ أحد خلف الامام؟ يقول: "إذا صلى أحدكم خلف الامام فحسبه قراءة الإمام" وكان عبد الله بن عمر لا يقرأ خلف الإمام".

باب الخفض

في الصلاة هل فيه تكبير

اس مسئلے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

علامہ ابن سیرین اور عمر بن عبد العزیز فرماتے ہیں کہ نماز میں رکوع سے قومے اور سجدے سے قیام کی طرف اٹھتے وقت تو تکبیر ہے لیکن رکوع اور سجدے کی طرف جھکتے وقت تکبیر نہیں ہے۔

" فذهب قوم إلى هذا، فكانوا لا يكبرون في الصلاة إذا خفضوا و يكبرون إذا رفعوا ... " کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

عن ابن عبد الرحمن بن أبزى، عن أبيه ۔ رضي الله عنه۔ أنه صلى مع رسول الله ۔ صلى الله عليه وسلم۔ فكان لا يتمّ التكبير

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں تکبیر پوری نہیں فرماتے

تھے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں رکوع اور سجود کی طرف جھکتے وقت تکبیر نہیں، ورنہ آپ علیہ السلام ضرور تکبیر پوری فرماتے۔

جواب اول:

اس حدیث میں صرف اتمام کی نفی ہے، شروع کی نفی نہیں اور ظاہر ہے کہ جب آپ علیہ السلام تکبیر شروع فرماتے تو ضرور پوری فرماتے، البتہ اس روایت میں " لایتم " سے مراد یہ ہے کہ زور سے پوری نہیں فرماتے، بلکہ آپ علیہ السلام کی آواز آہستہ ہو جاتی۔

جواب دوم:

یہ حدیث دوسری تمام متواتر احادیث کے معارض ہے اور تعارض کی صورت میں متواتر روایات پر عمل کرنا ضروری ہے۔ لہذا آنے والی متواتر روایات کے مقابلے میں اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

جمہور صحابۂ کرام وتابعین رضی اللہ عنہم اور ائمہ اربعہ فرماتے ہیں کہ نماز میں جھکتے اور اٹھتے دونوں صورتوں میں تکبیر ہے۔ " وخالفهم في ذلك آخرون فكبروا في الخفض والرفع جميعاً ... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن علقمة عن عبدالله - رضي الله عنه - قال: أنا رأيت رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - يكبّر في كلّ وضع ورفع .

دلیل (۲):

عن أنس، قال: "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبو بكر وعمر يتمون التكبير يكبرون إذا سجدوا وإذا رفعوا وإذا قاموا من الركعة".

دلیل (۳):

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: كان رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - يكبّر كلّما سجد ورفع .

استدلال:

ان تینوں حدیثوں میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر پڑھا کرتے تھے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ نماز میں جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر ہے۔

دلیل(۳)نظر:

رکوع اور سجود کی طرف جھکنا ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر انتقال کے وقت تکبیر پڑھی جاتی ہے، چنانچہ نماز کا آغاز، رکوع اور سجود سے اٹھنا اور قیام کی طرف اٹھنا تکبیر سے ہوتا ہے جس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ رکوع اور سجود کی طرف جھکنا بھی تکبیر سے ہونا چاہیے۔

باب

التكبيز للركوع والتكبير

للسجود والرفع من الركوع هل مع ذلك رفع أم لا ؟

ہاتھوں کو نماز میں کہاں کہاں اٹھانا چاہیے؟ اس بارے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول:

بعض اہل حدیث اور بعض شوافع فرماتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ باقی نماز میں تین جگہوں پر ہاتھ اٹھانے چاہییں:

۱- رکوع میں جاتے وقت

۲- رکوع سے اٹھتے وقت

۳- سجدے سے قیام کی طرف اٹھتے وقت

"فذهب قوم إلى هذه الآثار فأوجبوا الرفع عند الركوع وعند الرفع من الركوع وعند النهوض إلى القيام ..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل(۱):

عن عليٍّ - رضي الله عنه - أنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - كان إذا قام إلى الصلاة المكتوبة، كبّر ورفع يديه حذو منكبيه، ويصنع مثل ذلك إذا أراد أن يركع، وإذا رفع من الركوع، ولا يرفع يديه في شيء من صلاته وهو قاعد، وإذا قام من السجدتين رفع يديه كذلك و كبّر.

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے علاوہ مذکورہ تین جگہوں پر ہاتھوں کو اٹھایا کرتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا تین جگہوں پر ہاتھوں کو

اٹھانا چاہیے۔

جواب:

یہ حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے اور ان ہی سے ایک اور روایت میں ان تین جگہوں پر عدمِ رفع کا عمل بھی منقول ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث ان کے ہاں منسوخ ہے اور منسوخ حدیث سے استدلال درست نہیں۔ وہ دوسری روایت یہ ہے: عن كليبٍ أنّ عليًّا كان يرفع يديه في أوّل تكبيرةٍ من الصلاة، ثمّ لا يرفع بعده.

ایک جواب یہ بھی ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اور ضعیف حدیث سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق اور ایک روایت کے مطابق امام مالک فرماتے ہیں کہ نماز کے اندر دو جگہوں پر ہاتھ اٹھانے چاہییں:

۱- رکوع میں جاتے وقت

۲- اور رکوع سے اٹھتے وقت

دلیل (۱):

عن سالم عن أبيه - رضي الله عنهما - قال: رأيت النبي - صلّى الله عليه وسلّم - إذا افتتح الصلاة يرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه، وإذا أراد أن يركع وبعد ما يرفع، ولا يرفع بين السجدتين.

استدلال:

اس روایت میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے علاوہ صرف دو جگہوں پر ہاتھ اٹھایا کرتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نماز کے اندر صرف انہی دو جگہوں پر ہاتھ اٹھانے چاہییں۔

جواب:

یہ حدیث حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اور ان کا عمل خود اس کے خلاف ہے اور جب راوی کا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کا مخالف ہو تو اس کی اس حدیث کو منسوخ ماننا پڑے گا، ورنہ راوی کا عدل ساقط ہو جائے گا اور منسوخ حدیث سے استدلال درست نہیں۔ وہ روایت یہ ہے:

عن مجاهد، قال: صلّيت خلف ابن عمر، فلم يكن يرفع يديه إلّا في التكبيرة الأولى من الصلاة.

دلیل (۲):

عن عباس بن سهل : قال :"اجتمع أبو حميد وأبو أيسد وسهل بن سعد فذكروا صلاة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقال أبو حميد : أنا أعلمكم بصلاة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان إذا قام رفع يديه ثم رفع يديه حين يكبر للركوع ، فإذا رفع رأسه من الركوع رفع يديه .

دلیل (۳):

عن وائل بن حجر ـ رضي الله عنه ـ قال : رأيت رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ حين يكبّر للصلاة وحين يركع،وحين يرفع رأسه من الركوع يرفع يديه حيال أذنيه .

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے اندر تکبیر تحریمہ کے بعد صرف دو جگہوں پر ہاتھ اٹھایا کرتے تھے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ نماز کے اندر صرف انہی دو جگہوں پر ہاتھ اٹھانے چاہییں،اس سے زیادہ نہیں۔

جواب:

پہلی حدیث حضرت ابو حمید الساعدی کی ہے جس کا جواب علامہ طحاوی نے یہ دیا ہے کہ اس کا ایک روای عبدالحمید بن جعفر ضعیف ہے،جس کی روایت سے استدلال درست نہیں،دوسری حدیث حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی ہے جو مدینہ منورہ میں صرف ایک یا دو مرتبہ تشریف لائے ہیں اور اس حدیث کے معارض حضرت ابن مسعود اور حضرت عمر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے،جنہوں نے زندگی کا کافی عرصہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گزارا ہے۔ لہٰذا ان کی حدیث کے مقابلے میں حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال درست نہیں ہے۔

تیسرا قول:

احناف اور ابن قاسم کی روایت کے مطابق امام مالک فرماتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ نماز میں کسی جگہ پر رفع یدین نہیں ہے۔"وخالفهم في ذلك آخرون ... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل(۱) :

عن البراء بن عازب ـ رضي الله عنه ـ قال : كان النبي ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ إذا كبّر لافتتاح الصلاة ، رفع يديه حتى يكون إبهاماه قريبًا من شحمتي أذنيه ، ثمّ لا يعود .

دلیل (۲) :

عن عبدالله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أنّه كان يرفع يديه في أوّل تكبيرةٍ ، ثمّ لا يعود .

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیرِ تحریمہ کے علاوہ کہیں بھی ہاتھ نہیں اٹھایا کرتے تھے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ تکبیرِ تحریمہ کے علاوہ نماز میں کسی جگہ بھی رفع یدین نہیں ہے۔ یہی قول راجح ہے، کیونکہ یہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول ہے جو اعلم باحوالِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں ۔ لہٰذا ان کی روایت کردہ حدیث زیادہ قابلِ اعتماد ہے۔

دلیل (۳) نظر:

تکبیرِ تحریمہ میں (جو کہ فرض ہے) بالاتفاق رفع یدین ہے اور تکبیر بین السجدتین میں (جو کہ مسنون ہے) بالاتفاق رفع یدین نہیں، جبکہ رکوع میں جاتے وقت، رکوع سے اٹھتے وقت اور قیام کی طرف جاتے وقت رفع یدین میں اختلاف ہے۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ چونکہ ان تین جگہوں پر " الله أكبر " اور " سمع الله لمن حمده " کہنا فرض نہیں، بلکہ مسنون ہے، اس لیے ان تین جگہوں کا حکم "تکبیر بین السجدتین" کی طرح ہونا چاہیے اور وہاں چونکہ رفع یدین نہیں، اس لیے یہاں تینوں جگہوں پر بھی پر رفع یدین نہیں ہونا چاہیے۔

باب التطبيق في الركوع

تطبیق" نماز میں رکوع کے اندر دونوں ہاتھوں کو ملا کر گھٹنوں کے درمیان میں رکھنے" کو کہتے ہیں ۔ اس باب میں مسئلہ یہ ہے کہ رکوع میں تطبیق مسنون ہے یا نہیں؟ چنانچہ اس بارے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

حضرت ابن مسعود، علقمہ اور اسود رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ رکوع میں "تطبیق" مسنون ہے۔ " فذهب قوم إلى هذا ... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن علقمة والأسود " أنّ عبد اللّه بن مسعود صلّى بهما وجعل أحدهما من يمينه والآخر عن شماله، ثمّ ركعنا فوضعنا أيدينا على رُكبنا فضرب أيدينا فطبّق، ثمّ طبّق يديه فجعلهما بين فخذيه، فلمّا صلّى، قال: هكذا فعل النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - ".

استدلال:

اس حدیث میں حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے تطبیق کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرمایا ہے اور خود بھی اس پر عمل کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ رکوع میں تطبیق سنت ہے

جواب:

تطبیق ابتدائے اسلام میں مسنون تھی، بعد میں منسوخ ہوگئی۔ نسخ کی دلیل یہ حدیث ہے:

عن مصعب بن سعد - رضي الله عنه - يقول: صلّيت إلى جنب أبي فجعلت يديّ بين ركبتيّ، فضرب يديّ، فقال: يا بنيّ إنّا كنّا نفعل هذا، فأمرنا أن نضرب بالأكفّ على الرّكب .

دوسرا قول:

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ رکوع میں " الأخذ بالركب " یعنی ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنا مسنون ہے۔ " وخالفهم في ذلك آخرون ... " کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن وائل بن حجر - رضي الله عنه - قال: رأيت رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - إذا ركع وضع يديه على ركبتيه .

دلیل (۲):

عن محمد بن عمرو - رضي الله عنه - قال: سمعت أباحميد الساعديّ في عشرة من أصحاب رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - (أحدهم أبو قتادة) يقول: أنا أعلمكم بصلاة رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - كان إذا ركع وضع يديه على ركبتيه، كأنّه قابض عليهما، قال: فقالوا: صدقت .

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھا کرتے تھے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ "ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنا" مسنون ہے۔

دلیل (۳) نظر:

تمام اعضاء یعنی دونوں پاؤں اور دونوں ہاتھ وغیرہ، قیام، قعود اور سجدے میں بالاتفاق الگ الگ رکھنا مسنون ہے۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ رکوع میں بھی ہاتھوں کو الگ الگ رکھنا مسنون ہونا چاہیے اور یہ اس وقت ہوسکتا ہے جب ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنا مسنون قرار دیا جائے۔ لہذا یہی مسنون اور افضل ہے۔

دلیل تفریق الأعضاء:

نظر کے بیان میں ہم نے کہا تھا کہ نماز میں تمام اعضاء کو الگ الگ رکھنا مسنون ہے جس کی دلیل یہ حدیث ہے: عن عبد الله بن بحينة ـ رضي الله عنه ـ أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ كان إذا سجد، فرّج بين ذراعيه وبين جنبيه حتى يُرى بياض إبطيه.

باب

مقدار الركوع والسجود

رکوع اور سجدے کی کم سے کم مقدار کیا ہے؟ اس بارے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ رکوع اور سجدے کی کم سے کم مقدار (جو فرض ہے) اتنی دیر تک رُکنا ہے جس میں تین تسبیحات پڑھنا ممکن ہو۔ "فذهب قوم إلى هذا ..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أنّه قال: " إذا قال أحدكم في ركوعه: " سبحان ربّي العظيم " ثلاثًا، فقد تمّ ركوعه وذلك أدناه، وإذا قال في سجوده: " سبحان ربّي الأعلى " ثلاثًا، فقد تمّ سجوده وذلك أدناه ".

استدلال:

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین تسبیحات کو رکوع اور سجدے کا ادنی درجہ قرار دیا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رکوع اور سجدے میں اتنی دیر تک رکنا جس میں ''تین تسبیحات'' پڑھی جا سکے، فرض ہے۔

جواب:

اس حدیث میں تین تسبیحات کو نفس رکوع اور سجدے کا ادنی درجہ نہیں قرار دیا گیا، بلکہ رکوع اور سجدے کے کامل ہونے کا ادنی درجہ قرار دیا گیا ہے اور ''وذلک أدناہ'' کا مطلب یہ ہے کہ "ذلك أدنى مقدار كماله". لہذا اس حدیث سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ رکوع کی کم سے کم مقدار یہ ہے کہ رکوع کی حالت میں پہنچ کر مطمئن ہو جائے اور سجدے کی کم سے کم مقدار یہ ہے کہ زمین پر سجدے کی حالت میں پہنچ کر مطمئن ہو جائے۔ "وخالفهم في ذلك آخرون..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

عن رفاعة ـ رضي الله عنه ـ أنّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ كان جالسًا في المسجد، فدخل رجل، فصلّى ـ ورسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ ينظر إليه ـ فقال له: "إذا قمت في صلاتك فكبّر ثمّ اقرأ ... ثمّ اركع حتى تطمئنّ راكعًا، ثمّ قم حتى تعتدل قائمًا، ثمّ اسجد حتى تطمئنّ ساجدًا ...".

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع اور سجود کے لیے صرف اتنی مقدار رکنے کو کافی قرار دیا ہے جس میں رکوع اور سجود کی حالت میں پہنچ کر آدمی مطمئن ہو جائے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں کی کم سے کم مقدار یہی ہے۔

باب ما ينبغي

ان يقال في الركوع والسجود

اس مسئلے میں علامہ طحاوی نے تین اقوال نقل کیے ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ رکوع اور سجدے کی حالت میں تسبیح

کے علاوہ آدمی ماثورہ دعاؤں میں سے جو چاہے پڑھ سکتا ہے۔ "فذهب قوم إلى أنه لا بأس أن يدعوا الرجل في ركوعه وسجوده ما أحب ... " کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱) :

عن عليٍّ - رضي اللهُ عنه - قال: كان رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - يقول وهو راكع: " اللهم لك ركعت وبك آمنت ولك أسلمت وأنت ربّي ".

دلیل (۲) :

عن عائشة - رضي الله عنه - قالت: كان النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - يكثر أن يقول في ركوعه: " سبحانك اللهمّ وبحمدك أستغفرك وأتوب إليك فاغفر لي وإنّك أنت التواب ".

دلیل (۳) :

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - كان يقول في سجوده: " اللّهمّ! اغفر لي ذنبي كلّه، دقّه وجلّه، أوّله وآخره، وعلانيته وسرّه ".

استدلال:

ان تمام احادیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے رکوع اور سجدے کی حالت میں مختلف دعائیں منقول ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر رکوع اور سجدے میں صرف مقررہ تسبیحات پڑھنا ضروری نہیں، بلکہ مقررہ تسبیحات کے علاوہ ماثورہ دعائیں پڑھنا جائز ہے۔

دلیل (٤) :

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - أنّه قال: " أقرب ما يكون العبد إلى الله - عزّ وجلّ - وهو ساجد؛ فأكثروا الدعاء ".

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ بندہ اس وقت اللہ جل شانہ کے زیادہ قریب ہوتا ہے جب وہ سجدے کی حالت میں ہو، لہذا اس حالت میں زیادہ دعائیں کرنی چاہییں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سجدے کی حالت میں مقررہ تسبیحات کے علاوہ اور دعائیں پڑھنا نہ صرف جائز، بلکہ مستحسن ہے۔

جواب (۱) :

ان تمام روایات کا جواب علامہ طحاوی نے یہ دیا ہے کہ ابتدائے اسلام میں اسی طرح ہوتا تھا، پھر جب ﴿ فسبّح باسم ربّك العظيم ﴾ اور ﴿ سبّح اسم ربك الأعلى ﴾ نازل ہوئیں تو یہ تمام روایتیں منسوخ ہوگئیں، جس پر دلیل حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جو بعد میں آنے والی ہے، اور منسوخ روایات سے استدلال درست نہیں۔

جواب (۲):

ایک جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ مذکورہ بالا روایات فرض نمازوں کے بارے میں نہیں ، بلکہ نفل نمازوں کے بارے میں ہیں، جبکہ احناف صرف فرض نمازوں میں مقررہ تسبیحات کے علاوہ دوسری دعاؤں کا پڑھنا درست نہیں سمجھتے، اس لیے فرض نمازوں کے بارے میں ان روایات سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام مالک فرماتے ہیں کہ رکوع میں " سبحان ربّي العظيم " پر کوئی اضافہ کرنا درست نہیں، البتہ سجدے میں زیادہ دعائیں کرنی چاہییں۔" وقال آخرون :أما الركوع فلا يزاد فيه على ... " کا مصداق امام مالک ہیں۔

دلیل:

عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال : كشف رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ الستارة ـ والناس صفوف خلف أبي بكر ـ ثمّ قال : " نُهِيتُ أن أقرأ وأنا راكع أو ساجد . فأمّا الركوع فعظّموا فيه الربّ، وأمّا السجود فاجتهدوا في الدعاء ، فقَمِنٌ أن يُستجاب لكم "

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع کے بارے میں صرف تعظیم رب کا حکم دیا ہے، اس لیے تعظیم پر اضافہ کرنا درست نہیں اور سجدے میں زیادہ دعاؤں کی تلقین فرمائی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ سجدے میں مقررہ تسبیحات کے علاوہ اور دعاؤں کا پڑھنا نہ صرف جائز، بلکہ مستحسن ہے۔

جواب:

جس طرح امام مالک نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث: "أمّا الركوع فعظّموا

فیہ الرب ... " کو ماقبل تمام روایات کے لیے رکوع کے بارے میں ناسخ قرار دیا ہے اسی طرح یہ احتمال بھی ہے کہ اسی حدیث میں " أما السجود فاجتهدوا في الدعاء ... " کی تلقین ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ کے نزول سے پہلے ہو اور جب یہ آیت نازل ہوئی تو "اجتہاد في الدعاء" کا حکم بھی منسوخ ہو گیا ہو۔ وإذا جاء الاحتمال بطل الا ستدلال ۔ لہذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔

تیسرا قول:

احناف فرماتے ہیں کہ رکوع میں " سبحان ربي العظيم " اور سجدے میں " سبحان ربي الأعلى " پر کسی اور دعا کا اضافہ کرنا درست نہیں ان کلمات کو جتنا چاہے دہرا سکتا ہے، مگر تین مرتبہ سے کم نہیں کرنا چاہیے۔ " وخالفهم في ذلك آخرون... " کا مصداق احناف ہیں۔

دلیل (۱):

عن عقبة بن عامر - رضي الله عنه - قال: لمّا نزلت ﴿فسبّح باسم ربّك العظيم﴾ قال النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - : " اجعلوها في ركوعكم " ولمّا نزلت ﴿سبّح اسم ربّك الأعلى﴾ قال النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - : " اجعلوها في سجودكم " .

دلیل (۲):

عن حذيفة - رضي الله عنه - قال: كان رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - يقول في ركوعه : " سبحان ربّي العظيم " ثلاثًا، وفي سجوده : " سبحان ربّي الأعلى " ثلاثًا .

استدلال:

ان دو حدیثوں کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان اور عمل دونوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ رکوع میں صرف " سبحان ربي العظيم " اور سجدے میں صرف " سبحان ربي الأعلى " پڑھنا چاہیے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رکوع اور سجدے میں مقررہ تسبیحات پر اضافہ کرنا درست نہیں۔

دلیل (۳) نظر:

نماز کے ہر ہر حصے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مخصوص ذکر متعین ہے چنانچہ افتتاح میں تکبیر، اختتام میں تسلیم، ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف انتقال کے دوران بھی

تکبیر اور قعود میں تشہد متعین ہے ان میں قاعدہ یہ ہے کہ متعین ذکر کے علاوہ کوئی اور چیز پڑھنا صحیح نہیں لہذا اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ رکوع اور سجود میں بھی چونکہ مخصوص ذکر متعین ہے، چنانچہ حضرت عقبہ اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہم کی حدیثوں سے '' سبحان ربي العظیم '' اور '' سبحان ربي الأعلیٰ '' کی تعیین ثابت ہے، اس لیے ان دونوں تسبیحات پر اضافہ کرنا درست نہیں ہونا چاہیے۔

باب الإمام يقول : " سمع الله لمن حمده "

هل ينبغي له أن يقول بعدها : " ربّنا ولك الحمد " أم لا

اس مسئلے میں علامہ طحاوی نے دو قول نقل کیے ہیں:

پہلا قول:

امام ابوحنیفہ اور امام مالک اور ایک روایت کے مطابق امام احمد فرماتے ہیں کہ امام صرف '' سمع اللہ لمن حمدہ '' اور مقتدی صرف '' ربنا لک الحمد '' پڑھیں گے۔ ' فذهب قوم إلى أن هذه الآثار قد دلتهم على ما يقول الإمام والمأموم ... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي موسى الأشعري قال : علمنا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ الصلاة ، فقال : "إذا كبر الإمام ، فكبروا وإذا ركع فاركعوا ، وإذا سجد فاسجدوا ، وإذا قال : سمع الله لمن حمده ، فقولوا : "اللهم ربنا ! ولك الحمد" يسمع الله لكم".

دلیل (۲):

عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قال : " إذا قال الإمام : سمع الله لمن حمده ، فقولوا : اللّهم ربّنالك الحمد ؛ فإنّ من وافق قولُه قولَ الملائكة غُفِر له ما تقدّم من ذنبه "

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں دو کلمات امام اور مقتدی کے درمیان تقسیم کیے گئے ہیں اور تقسیم چونکہ شرکت کے منافی ہے، اس لیے پر امام اور مقتدی ان کلمات میں شریک نہیں ہو سکتے۔ لہذا امام کو صرف '' سمع اللہ لمن حمدہ '' اور مقتدی کو صرف '' ربنا لک الحمد '' پڑھنا چاہیے۔

جواب:

علامہ طحاوی نے اس حدیث کا جواب یہ دیا ہے کہ اس میں مفروضہ تقسیم قابلِ تسلیم نہیں،

کیونکہ اگر تقسیم مان لی جائے تو پھر تو منفرد (جو کہ مقتدی نہیں ہے) کو بھی ''ربنا ولک الحمد'' پڑھنا درست نہیں ہونا چاہیے، حالانکہ منفرد کے لیے اس کا پڑھنا بالاتفاق درست ہے۔ لہذا جس طرح منفرد کے لیے اس کا پڑھنا درست ہے، امام کے لیے بھی اس کا (''ربنا ولک الحمد'') کا پڑھنا درست ہونا چاہیے۔

فائدہ:

اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ کا مذہب ہی راجح ہے اور علامہ طحاوی کا مذکورہ جواب درست نہیں اس لیے کہ اس حدیث میں تقسیم صحیح ہے، جو صرف امام اور مقتدی کے درمیان ہے اور منفرد کے ساتھ اس تقسیم کا کوئی تعلق ہی نہیں۔ لہذا منفرد کا ''ربنا لک الحمد'' پڑھنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ امام کے لیے بھی اس کا پڑھنا درست ہو، جبکہ حدیث سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام کے لیے اس کا پڑھنا درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام شافعی، علامہ اسحاق، امام ابو یوسف، امام محمد، علامہ طحاوی اور ایک روایت میں امام احمد فرماتے ہیں کہ امام ''سمع اللہ لمن حمدہ'' اور ''ربنا ولک الحمد'' دونوں پڑھے گا، جبکہ مقتدی صرف ''ربنا لک الحمد'' پڑھے گا۔ "وخالفهم في ذلك آخرون..." سے مراد یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي هريرة - رضي الله عنه- قال: أنا أشبهكم صلاةً برسول الله- صلّى الله عليه وسلّم- كان إذا قال: " سمع الله لمن حمده " قال: " اللّهم ربّنا لك الحمد " .

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ علیہ السلام دونوں کلمات پڑھا کرتے تھے اور علامہ طحاوی اسے اس نماز پر محمول کیا ہے جس میں آپ علیہ السلام امام ہوا کرتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام دونوں کلمات پڑھے گا۔

جواب:

اس حدیث میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ یہ امام پر محمول ہے، بلکہ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ منفرد پر محمول ہو اور جب ایک حدیث میں دونوں معنوں کا احتمال ہو تو اس سے کسی ایک معنی پر استدلال درست نہیں۔

دلیل (۲):

عن عائشة ـ رضي اللّٰه عنها ـ قالت : خسفت الشمس في حياة رسول اللّٰه ـ صلّى اللّٰه عليه وسلّم ـ فصلّى بالناس ، فلمّا رفع رأسه من الركوع ، قال: " سمع اللّٰه لمن حمده، ربّنا ولك الحمد " .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو نماز پڑھا رہے تھے اور جب رکوع سے اٹھے تو "سمع اللہ لمن حمدہ، ربّنا ولک الحمد" پڑھا، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام مذکورہ بالا دونوں کلمات پڑھے گا۔

جواب اول:

یہ طریقہ "صلاۃ کسوف" کے ساتھ خاص ہے، جبکہ مذکورہ بالا اختلاف عام نمازوں کے بارے میں ہے، اس لیے اس حدیث سے عام نمازوں کے بارے میں استدلال درست نہیں۔

جواب دوم:

یہ فعلی حدیث ہے، جبکہ امام صاحب کا استدلال قولی حدیث سے ہے اور قولی حدیث، فعلی حدیث پر راجح ہوتی ہے، لہٰذا مذکورہ بالا حدیث فعلی ہونے کی وجہ سے مرجوح ہے جس سے قولی حدیث کے مقابلے میں استدلال درست نہیں۔

دلیل (۳) نظر:

علامہ طحاوی کے ہاں صاحبین کا قول راجح ہے، اس لیے انہوں نے ان کی تائید میں نظر بھی پیش کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام نمازوں میں امام منفرد کی طرح اعمال کرتا ہے "جیسے تکبیر، قراءت، قیام، قعود اور تشہد وغیرہ" ہے اور چونکہ منفرد اپنی نماز میں "سمع اللہ لمن حمدہ" کے بعد "ربّنا لک الحمد" بھی پڑھتا ہے، اس لیے اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ امام کو بھی "سمع ... " کے بعد "ربنا..." پڑھنا چاہیے!

فائدہ:

بعض حضرات نے یہ بھی لکھا ہے کہ امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ منفرد کی طرح امام اور مقتدی دونوں "سمع اللہ لمن حمدہ" اور "ربّنا لک الحمد" دونوں پڑھیں گے، لیکن علامہ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر نہیں فرمایا۔

باب القنوت
في صلاة الفجر وغيرها

فجر کی نماز میں دعائے قنوت ہے یا نہیں، اس مسئلے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام مالک، امام شافعی اور ابن ابی لیلی فرماتے ہیں کہ فجر کی نماز میں دعائے قنوت ہے۔
" فذهب قوم إلى إثبات القنوت في صلاة الفجر ... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔ پھر ان میں امام مالک کے ہاں دعائے قنوت رکوع سے پہلے اور امام شافعی کے ہاں رکوع کے بعد ہے۔
پہلی تین حدیثیں امام شافعی کی اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث امام مالک کی تائید کرتی ہے۔

دلیل (۱):

عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: كان رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ يقول حين يفرغ من صلاة الفجر من القراءة و يكبّر ويرفع رأسه، و يقول: " سمع الله لمن حمده، ربّنا ولك الحمد " يقول وهو قائم: " اللّهم! أنج الوليد بن الوليد وسلمة بن هشام وعياش بن أبي ربيعة ... "

استدلال:

اس حدیث میں صراحت سے یہ منقول ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز میں رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی تھی، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دعائے قنوت فجر کی نماز میں رکوع کے بعد ہی ہے۔

جواب:

اس حدیث میں قنوت نازلہ کا ذکر ہے، جو ہمارے ہاں بھی فجر کی نماز میں رکوع کے بعد ہی ہوتا ہے اور وہ صرف کسی حادثے کے وقت پڑھی جاتی ہے، جس کی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: واصبح ذات یوم ولم یدع لہم، فذکرت ذلک فقال: "أوَ ما تراہم قد قدموا" ۔ لہذا اس حدیث سے فجر کی نماز میں رکوع کے بعد سال بھر دعائے قنوت پڑھنے پر استدلال درست نہیں۔

دلیل (۲):

عن سالم، عن أبيه ـ رضي الله عنهما ـ أنّه سمع رسول الله ـ صلّى

اللّٰہ علیہ وسلّم۔ في صلاة الصبح حین رفع رأسه من الرکوع، قال: " ربّنا ولك الحمد " في الرکعة الآخرة، ثمّ قال: " اللّٰھم ألعن فلانًا وفلانًا " علی ناس من المنافقین، فأنزل اللّٰه۔ تعالیٰ۔ ﴿لیس لك من الأمر شيء أو یتوب علیهم أو یعذّبهم فإنّهم ظالمون﴾ .

دلیل (۳):

عن عبد الرحمن بن أبي بکر۔ رضي اللّٰه عنهما۔ قال: کان النبيّ ۔ صلّی اللّٰه علیه وسلّم۔ إذارفع رأسه من الرکعة الآخرة ،قال :" اللّٰھم أنج الولید... " فأنزل اللّٰه۔ تعالیٰ۔:﴿لیس لك ... ﴾ قال: فما دعارسول اللّٰه۔ صلّی اللّٰه علیه وسلّم۔ بدعاءٍ علی أحد .

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز میں رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھا کرتے تھے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ دعائے قنوت فجر کی نماز میں رکوع کے بعد ہی ہے۔

جواب:

یہ دونوں حدیثیں قنوتِ نازلہ کے بارے میں ہیں، جبکہ اختلاف فجر کی نماز میں سال بھر دعائے قنوت پڑھنے کے بارے میں ہے۔ لہذا ان حدیثوں سے فجر کی قنوت کے بارے میں استدلال درست نہیں۔

دلیل (٤):

عن أنس ۔ رضي اللّٰه عنه۔ قال: صلّیت مع النبيّ ۔ صلّی اللّٰه علیه وسلّم۔ فلم یزل یقنت في صلاة الغداة حتی فارقته، وصلّیت مع أبي بکرٍ فلم یزل ... وصلّیت مع عمرَ ... حتی فارقته .

وفي روایة: إنّما قنت رسول اللّٰه۔ صلّی اللّٰه علیه وسلّم ۔ بعد الرکعة شهرًا ،قال: قلت: فکیف القنوت؟ قال: قبلَ الرکوع .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آخری وقت تک فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھا کرتے تھے اور دوسری روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ دعائے قنوت

رکوع سے پہلے ہوا کرتی تھی (اور یہی امام مالک کا مذہب ہے)۔لہذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دعائے قنوت فجر کی نماز میں رکوع سے پہلے پڑھنا چاہیے۔

جواب:

اس حدیث میں '' قنوت'' سے مراد دعائے قنوت نہیں، بلکہ '' طول القیام'' ہے،اس لیے کہ فجر کی نماز میں حضرت انس رضی اللہ عنہ ہی سے دعائے قنوت صرف ایک مہینہ منقول ہے ،چنانچہ وہ فرماتے ہیں: قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہرا یدعو علی رعلٍ وذکوانَ ۔لہذا اس حدیث سے دعائے قنوت کے بارے میں استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ،امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھنا درست نہیں ہے۔ ''وخالفهم في ذلك آخرون ... '' سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن عبد الله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال : لم يقنت النبيّ ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ إلّا شهرًا ، لم يقنت قبله و لا بعده .

وفي رواية : قنت رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ شهرًا يدعو على عصيّة وذكوان ، فلمّا ظهر عليهم ترك القنوت . [قال الراوي]: " وكان ابن مسعود لا يقنت في صلاة الغداة " .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ فجر کی نماز میں ایک مہینے کے علاوہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعائے قنوت نہیں پڑھی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فجر کی نماز میں پورے سال دعائے قنوت پڑھنا درست نہیں۔

دلیل (۲):

عن أبي مجلز ـ رضي الله عنه ـ قال: صلّيت خلف ابن عُمر الصبح فلم يقنت فقلت : الكبر يمنعك !؟ فقال : " ما أحفظه عن أحد من أصحابي " .

استدلال:

اس حدیث میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے تصریح فرمائی ہے کہ میں نے کسی صحابی کو فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فجر کی نماز

میں دعائے قنوت پڑھنا درست نہیں۔

دلیل (۳):

عن سعید بن جبیر رضي الله عنه۔ أنّ ابن عباس كان لايقنت في صلاة الفجر

دلیل (٤):

عن الأسود أنّ عمر كان لايقنت في صلاة الصبح .

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں تصریح ہے کہ ابن عباس اور حضرت عمر رضی اللہ عنہم فجر کی نماز میں دعائے قنوت نہیں پڑھا کرتے تھے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھنا درست نہیں۔

فائدہ:

علامہ طحاوی کی رائے کے مطابق احناف کے ہاں قنوتِ نازلہ منسوخ ہے، اس لیے انہوں نے درجہ ذیل نظر میں اس بات کی وضاحت فرمائی ہے کہ فجر کی نماز میں مطلقاً دعائے قنوت نہیں ہے، خواہ حالتِ حرب ہو یا عام حالات ہوں۔

دلیل (٥) نظر:

ظہر اور عصر کی نمازوں میں دعائے قنوت مطلقاً نہیں ہے، نہ حالتِ حرب میں اور نہ ہی عام حالات میں۔ اسی طرح مغرب، عشاء اور فجر کی نمازوں میں بھی عام حالت میں دعائے قنوت نہیں ہے۔ لہذا ان پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ ان تینوں نمازوں میں حالتِ حرب میں بھی دعائے قنوت نہیں ہونا چاہیے۔ لہذا نظر سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھنا درست نہیں ہے۔

باب ما يبدأ بوضعه

في السجود : اليدين أو الركبتين ؟

اس مسئلے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام مالک، علامہ اوزاعی اور ایک قول کے مطابق امام احمد فرماتے ہیں کہ نمازی کے لیے سجدے میں جاتے وقت پہلے ہاتھوں کو اور پھر گھٹنوں کو زمین پر رکھنا چاہیے۔ " فذهب قوم إلى

أنّ اليدين ... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل(۱) :

عن ابن عمر- رضي الله عنه- أنّه كان إذا سجد بدأ بوضع يديه قبل ركبتيه ، و كان يقول : كان النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم- يصنع ذلك .

استدلال:

اس حدیث میں یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سجدہ میں جاتے وقت ہاتھوں کو پہلے اور گھٹنوں کو بعد میں زمین پر رکھا کرتے تھے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرمایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ سجدے میں جاتے وقت ہاتھوں کو پہلے اور گھٹنوں کو بعد میں زمین پر رکھنا چاہیے!

جواب:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جو عمل منسوب ہے، وہ آپ علیہ السلام صرف آخری عمر میں عذر کی وجہ سے کیا کرتے تھے، عام حالات میں ایسا نہیں کرتے تھے۔ لہذا اس حدیث سے عام حالات کے بارے میں استدلال درست نہیں۔

دلیل (۲) :

عن أبي هريرة - رضي الله عنه- قال: قال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم- " إذا سجد أحدكم ، فلا يبرك كما يبرك البعير ، ولكن يضع يديه ثمّ ركبتيه " .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کوئی آدمی سجدے میں جاتے وقت اونٹ کی طرح پہلے گھٹنے لگا کر زمین پر نہ جائے بلکہ پہلے ہاتھوں کو رکھے اور پھر گھٹنوں کو" جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سجدے میں جاتے وقت ہاتھوں کو پہلے زمین پر رکھنا چاہیے۔

جواب:

یہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جن سے دوسری روایت میں یہ مروی ہے کہ ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھنے چاہییں اور دو حدیثیں جب آپس میں متعارض ہوں تو ان میں سے کسی ایک سے استدلال درست نہیں۔ دوسری روایت یہ ہے : أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم- قال : " إذا سجد أحدكم ، فليبدأ بركبتيه قبل يديه، ولا يبرك بروك الفحل ".

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور ایک روایت کے مطابق امام احمد فرماتے ہیں کہ سجدے میں جاتے وقت پہلے گھٹنوں کو اور پھر ہاتھوں کو زمین پر رکھنا چاہیے۔ " وخالفهم في ذلك آخرون ... " کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أنّ النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - كان إذا سجد بدأ بركبتيه قبل يديه .

دلیل (۲):

عن وائل بن حجر - رضي الله عنه - قال : كان رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - إذا سجد بدأ بوضع ركبتيه قبل يديه .

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس طرح مروی ہے کہ آپ علیہ السلام سجدے میں جاتے وقت پہلے گھٹنوں کو اور پھر ہاتھوں کو زمین پر رکھتے تھے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ سجدے میں جاتے وقت پہلے گھٹنے اور پھر ہاتھوں کو رکھنا چاہیے!

دلیل (۳) نظر:

سجدہ سات (۷) اعضاء یعنی'' دو پاؤں، دو ہاتھ، دو گھٹنے اور چہرے'' پر ہوتا ہے، چنانچہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "قال النبي - صلى الله عليه وسلم - "أمر العبد أن يسجد على سبعة آراب : وجهه وكفيه وركبتيه و قدميه ، أيها لم يقع فقد أنتقص. اور اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ سجدے میں جاتے وقت پہلے ہاتھ یا گھٹنے اور پھر چہرہ رکھا جائے گا اور سجدے سے اٹھتے وقت پہلی ترتیب کے برعکس پہلے چہرہ اٹھایا جائے گا، پھر دونوں ہاتھ اور پھر دونوں گھٹنے اٹھائے جائیں گے۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ سجدے میں جاتے وقت اس ترتیب کے برعکس پہلے گھٹنوں اور پھر ہاتھوں کو زمین پر رکھنا چاہیے۔

باب وضع اليدين

في السجود أين ينبغي أن يكون ؟

اس مسئلے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ نماز کے اندر سجدے میں ہاتھوں کو کندھوں کے برابر میں رکھنا چاہیے۔ ''فذھب قوم إلی ھذا...'' سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

قال أبو حميد: ... إنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ كان إذا سجد أمكن أنفه وجبهته، ونحّى يديه عن جنبيه، ووضع كفّيه حذو منكبيه .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سجدے میں ہاتھوں کو کندھوں کے برابر رکھا کرتے تھے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ سجدے میں ہاتھوں کو کندھوں کے برابر رکھنا چاہیے۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ اور امام مالک فرماتے ہیں کہ نماز کے اندر سجدے میں ہاتھوں کو کانوں کے برابر رکھنا چاہیے۔ " وخالفهم في ذلك آخرون ... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن وائل بن حجر ـ رضي الله عنه ـ قال: كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ إذا سجد كان يداه حيال أذنيه .

وفي رواية: ... فكان إذا سجد وضع وجهه بين كفيه .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سجدے میں ہاتھوں کو کانوں کے برابر رکھا کرتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سجدے میں ہاتھوں کو کانوں کے برابر رکھنا چاہیے۔

فائدہ:

اس مسئلے میں اختلاف بعینہ وہی ہے جو'' تکبیرِ افتتاح '' میں ہاتھ اٹھانے والے مسئلے میں تھا جس کی تفصیل وہاں گزر گئی ہے۔

باب صفة

الجلوس في الصلاة كيف هو؟

اس مسئلے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول:

امام مالک فرماتے ہیں کہ دونوں قعدوں میں "تورک" یعنی" نماز کے اندر قعدے میں دایاں پاؤں کھڑا رکھنا اور بائیں پاؤں کو دائیں طرف نکال کر زمین پر بیٹھنا" سنت ہے۔

" فذهب قوم إلى أنّ ... " سے امام مالک مراد ہیں۔

دلیل:

عن عبد الله بن عبد الله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنّه كان يرى عبد الله بن عمر يتربّع في الصلاة إذا جلس ، قال : ففعلته يومئذٍ ـ وأنا حديث السن ـ فنهانى عبد الله بن عمر ، و قال : " إنّما سنة الصلاة أن تنصب رجلك اليمنٰى وتثّني اليسرٰى ، فقلت له : فإنّك تفعل ذلك ؟! فقال:" إنّ رجليّ لا تحملاني " .

استدلال:

اس حدیث میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے "دایاں پاؤں کو کھڑا رکھنا اور بائیں پاؤں کو دائیں طرف نکال کر زمین پر بیٹھنے" کو "سنۃ الصلاۃ" کہا ہے اور صحابی جس چیز کو سنت کہے، اس سے یہی مراد ہوتا ہے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ" تورک " سنت ہے۔

جواب:

اگر چہ صحابی کا کسی چیز کو سنت کہنے سے عموماً مراد یہی ہوتا ہے جو آپ علیہ السلام کی سنت ہو ،لیکن اس حدیث میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ طریقہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہ ہو، بلکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کسی اور صحابی سے نقل کر کے اس کو سنت کہا ہو اور جب یہ احتمال بھی ہے تو اس حدیث سے " تورک " کے سنت ہونے پر استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ قعدۂ اولی میں " افتراش" یعنی" دائیں پاؤں کو کھڑا رکھے اور بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھنا" سنت ہے، جبکہ قعدۂ آخرہ (جس کے بعد سلام ہو) میں " تورک" مسنون ہے۔" وخالفهم في ذلك آخرون ... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

قال أبو حميد الساعديّ : إنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ إذا

كان في الجلسة الأولى يثني رجله اليسرى ، فيقعد عليها ، حتى إذا كانت السجدة التي يكون في آخرها التسليم ،أخّر رجله اليسرى وقعد متورّكا على شقه الأيسر .

استدلال:

" اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قعدۂ اولی میں "افتراش" پر اور قعدۂ اخیرہ میں " تورک" پر عمل کیا کرتے تھے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قعدۂ اولی میں " افتراش "اور قعدۂ اخیرہ میں " تورک" مسنون ہے۔

جواب:

حضرت ابوحمید الساعدی رضی اللہ عنہ سے ہی دوسری تفصیلی روایت میں مطلقاً "افتراش "منقول ہے اور اصول یہ ہے کہ جب ایک راوی سے دو متعارض حدیثیں منقول ہوں تو ان میں سے کسی ایک حدیث سے استدلال درست نہیں ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مذکورہ بالا استدلال روایت ضعیف ہے؟ جس سے استدلال درست نہیں۔

تیسرا قول:

احناف فرماتے ہیں کہ قعدۂ اولی اور اخیرہ دونوں میں " افتراش" مسنون ہے۔
" وقد خالفهم في ذلك أيضا آخرون ... " سے احناف مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن وائل بن حجر ـ رضي الله عنه ـ قال : صلّيت خلف رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فقلت : " لأحفظنّ صلاة رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قال : فلمّا قعد للتشهّد فرش رجله اليسرى، ثمّ قعد عليها ...

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قعدے میں " افتراش" پر عمل کیا تھا اور اس حدیث میں قعدۂ اولی کی کوئی قید نہیں، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قعدے میں مطلقاً "افتراش" مسنون ہے۔

دلیل (۲) نظر:

خلاصہ نظر یہ ہے کہ قعدۂ اولی اور دو سجدوں کے درمیان والے قعدے میں افتراش مسنون ہے جس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ میں بھی "افتراش" مسنون ہونا چاہیے۔

باب التشهد
في الصلاة كيف هو ؟

اس مسئلے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول:

امام مالک فرماتے ہیں کہ تشہد میں ان کلمات کا پڑھنا افضل ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں۔ ''فذهب قوم إلى هذه الأ حاديث...'' کا مصداق امام مالک ہیں۔

دلیل:

عن عبد الرحمن - رضي الله عنه - أنّه سمع عمر بن الخطاب يعلّم الناس التشهّد على المنبر وهو يقول :قولوا " التحيات لله، الزاكيات لله ، الصلوات لله ، السلام عليك أيّها النبيّ ا ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، أشهد أن لا إله إلّا الله، وأشهد أنّ محمّدًا عبده ورسوله " .

استدلال:

اس حدیث میں یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس تشہد کو منبر پر لوگوں کو سکھایا تھا اور مہاجرین اور انصار رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے بھی اس پر رد نہیں کیا تھا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ تشہد میں انہی کلمات کا پڑھنا ہی افضل ہے۔

جواب:

یہ حدیث حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر موقوف ہے، جبکہ احناف کی دلیل مرفوع حدیث ہے اور مرفوع کے مقابلے میں موقوف حدیث سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام شافعی فرماتے ہیں کہ تشہد میں ان کلمات کا پڑھنا افضل ہے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہیں۔ ''وخالفهم في ذلك آخرون...'' میں یہ بھی شامل ہیں۔

دلیل:

عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال : كان رسول الله - صلّى الله عليه و سلّم - يعلّمنا التشهّد كما يعلّمنا القرآن ، فكان يقول: " التحيّات المباركات الصلوات الطيّبات لله ، السلام عليك أيّها النبيّ ا ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، أشهد أن لا إله إلّا الله، وأشهد أنّ محمّدًا رسول الله " .

استدلال:

یہ حدیث زائد لفظ (المبارکات) پر مشتمل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ''الزائد اَولٰی بالاٗ خذ من الناقص''۔ لہذا اس حدیث میں منقول تشہد کو لیا جائے گا۔

جواب:

وہ حدیث جو اضافے پر مشتمل ہو، اُس وقت ''اولی بالاٗ خذ'' ہوتی ہے جب اس کے راوی، اُس حدیث (جو اضافے پر مشتمل نہ ہو) کے راویوں سے زیادہ ثقہ ہوں اور یہاں پر ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کے راوی زیادہ ثقہ ہیں۔ لہذا یہاں پر اضافے پر مشتمل حدیث ''اَولی بالاٗ خذ'' نہیں ہے۔

تیسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ تشہد میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے جو کلمات منقول ہیں ان کا پڑھنا افضل ہے۔ ''وخالفھم في ذلک آخرون'' میں یہ بھی داخل ہیں۔

دلیل:

عن عبد الله ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال: أخذت التشهّد من فيّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ ولقّنيها كلمةً كلمةً: "التحيات لله و الصلوات والطيّبات، السلام عليك أيّها النبيّ ا ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عبادالله الصالحين. أشهد أن لا إله إلّا الله، وأشهد أنّ محمّدًا عبده ورسوله"

استدلال:

اس حدیث میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے یہ کلمات تلقین سے ایک ایک کلمہ کر کے سکھلائے ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انہی کلمات کا پڑھنا افضل ہے۔

ترجیح:

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جتنے کلمات ہیں، وہ دوسری تمام احادیث میں بھی ہیں، اگرچہ ان احادیث میں کچھ اضافہ بھی ہے، لہذا اس حدیث میں منقول کلمات متفق علیہ ہیں، جبکہ دوسری احادیث میں جو اضافی کلمات ہیں وہ مختلف فیہ ہیں اور متفق علیہ کو لینا زیادہ اولی ہوتا ہے۔

باب السلام

في الصلاة كيف هو ؟

اس مسئلے میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

امام مالک فرماتے ہیں کہ نمازی نماز سے فارغ ہوتے وقت ایک ہی سلام سامنے کی طرف پھیرے گا۔ "فذهب قوم إلى أنّ المصلّي ..." سے امام مالک مراد ہیں۔

دلیل:

عن الدراوردي، عن مصعب... عن سعد ـ رضي الله عنه ـ أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يسلّم في الصلاة تسليمةً واحدةً : السلام عليكم .

استدلال :

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے اخیر میں صرف ایک سلام پھیرتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نماز سے فارغ ہوتے وقت صرف ایک سلام ہے۔

جواب:

دراوردی کے علاوہ دوسرے تمام راویوں نے مصعب سے دو سلام نقل کیے ہیں، ایک سلام صرف دراوردی نے نقل کیا ہے، اس لیے ان تمام روایتوں کے مقابلے میں دراوردی کی روایت سے استدلال درست نہیں۔ دو سلاموں والی روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے: عن ابن المبارک، عن مصعب... عن سعد رضي اللہ عنہ أنّ رسول اللہ ـ صلّی اللہ علیہ وسلّم ـ کان یسلّم عن یمینہ وعن یسارہ" السلام علیکم ورحمۃ اللہ، السلام علیکم ورحمۃ اللہ "

دوسرا قول :

ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ نمازی نماز سے فارغ ہوتے وقت دو سلام ایک دائیں طرف اور ایک بائیں طرف پھیرے گا" وخالفهم في ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن عمار "أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان سلم في صلاته عن يمينه وعن شماله".

دلیل (۲):

عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال: كان النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يسلّم عن يمينه وعن يساره : " السلام عليكم ورحمة الله ، السلام عليكم ورحمة الله " .

دلیل (۳):

عن عبد الله قال : "كان رسورل الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأبو بكر وعمر يسلمون عن أيمانهم وعن شمائلهم فى الصلاة : السلام عليكم ورحمة الله ، السلام عليكم ورحمة الله ا".

استدلال:

ان حدیثوں میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوتے وقت دو سلام پھیرتے تھے، اسی طرح حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر، حضرت علی اور دوسرے بہت سے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے دو سلام منقول ہیں، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نماز سے فارغ ہوتے وقت دو سلام مشروع ہیں۔

باب السلام

في الصلاة هل هو من فروضها او من سننها ؟

اس مسئلے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام مالک اور امام احمد فرماتے ہیں کہ سلام پھیرنا فرض ہے، اس کے بغیر نماز باطل ہوجاتی ہے۔ " فذهب قوم إلى أنّ الرجل... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن عليّ ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ: " مفتاح الصلاة الطهور ، وإحرامها التكبير ، وإحلالها التسليم " .

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تسلیم یعنی سلام پھیرنے کو نماز کی تحلیل قرار دیا ہے اور تحلیل کے بغیر نماز سے نکلنا جائز نہیں، لہٰذا سلام پھیرنے کے بغیر نماز سے نکلنا جائز نہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سلام پھیرنا فرض ہے۔

جواب:

یہ حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور ان سے اس کے معارض بھی مروی ہے اور جب ایک راوی سے دو متعارض حدیثیں منقول ہوں تو ان میں سے کسی ایک حدیث سے بھی استدلال درست نہیں ہوتا۔ وہ دوسری حدیث یہ ہے :عن علي رضي اللہ عنہ قال: إذا رفع رأسه من آخر سجدة فقد تمت صلاته یعنی جب نماز پڑھنے والا آخری سجدے سے سر اٹھائے تو اس کی نماز مکمل ہوگئی" جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سلام پھیرنا فرض نہیں۔

دوسرا قول:

سعید ابن المسیب اور حسن بصری فرماتے ہیں کہ سلام پھیرنا فرض نہیں، اسی طرح قعدۂ اخیرہ بھی فرض نہیں بلکہ سنت ہے۔ لہذا جو نمازی آخری سجدے سے سر اٹھائے، اس کی نماز مکمل ہوگئی "وخالفهم في ذلك آخرون... ومنهم من قال إذا رفع رأسه من آخر سجدة ..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن عبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنه - أنّ النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - قال : "إذا رفع المصلّي رأسه من آخر السجود، فقد مضت صلاته إذا هو أحدث" .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ جس شخص نے نماز میں آخری سجدے سے سر اٹھایا تو اس کی نماز مکمل ہوگئی۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ نماز میں قعدۂ اخیرہ اور سلام پھیرنا فرض نہیں، ورنہ ان کے بغیر نماز مکمل نہ ہوتی، کیونکہ فرائض کے بغیر کوئی بھی عبادت مکمل نہیں ہوسکتی۔

جواب:

یہ حدیث حضرت ابن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور اس سے اس کا معارض بھی منقول ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں: إذا رفع المصلي رأسه من آخر صلاته وقضى تشهده ثم أحدث، فقد تمت صلاته فلا يعود لها یعنی "جس نے آخری سجدے سے سر اٹھایا اور تشہد مکمل کرلیا، اس کی نماز مکمل ہوگئی" اور جب ایک راوی سے دو متعارض حدیثیں منقول ہوں تو ان میں سے کسی ایک حدیث سے بھی استدلال درست نہیں۔

دلیل(۲) نظر:

نماز میں دو قعدے ہیں، ان میں سے پہلا قعدہ اور اس کا تشہد بالاتفاق فرض نہیں، بلکہ سنت ہے، جبکہ دوسرے قعدہ میں اختلاف ہے اور اصول یہ ہے کہ نماز میں جو چیز مکرر ہو ان کا حکم ایک جیسا ہوتا ہے، جس طرح رکوع، سجود اور قیام کا حکم ایک جیسا ہے۔ لہٰذا پہلا قعدہ متفق علیہ پر قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ دوسرا قعدہ بھی فرض نہیں، بلکہ سنت ہونا چاہیے تاکہ دونوں کا حکم ایک جیسا ہو۔

تیسرا قول:

امام ابوحنیفہ اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ نماز آخر میں سلام پھیرنا فرض نہیں، البتہ قعدۂ آخرہ بقدرِ تشہد فرض ہے۔ ''وخالفهم في ذلك آخرون... فمنهم من قال: إذا قعد مقدار التشهد...'' سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل(۱):

عن عبد الله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ـ علّمه التشهّد، وقال: "فإذا فعلت ذلك أو قضيت هذا فقد تمّت صلاتك إن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فاقعد"

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا کہ: ''جب تو تشہد مکمل کرلے، تب تیری نماز مکمل ہوگئی، پس چاہو تو کھڑے ہو جاؤ، چاہو تو بیٹھے رہو'' جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قعدۂ اخیرہ بقدر تشہد فرض ہے، البتہ سلام فرض نہیں، ورنہ اس کے بغیر نماز مکمل نہ ہوتی۔

دلیل (۲) نظر:

قعدۂ اولی اور قعدۂ ثانیہ کے درمیان حکم کے اعتبار سے بہت فرق ہے اور دونوں کا حکم الگ الگ ہے، چنانچہ اگر نماز پڑھنے والا قعدۂ اولی بھول کر پورا پورا کھڑا ہو جائے اور کھڑے ہونے کے بعد اسے یاد آجائے تو اسے دوبارہ قعدے کی طرف لوٹ آنے کا نہیں کہا جائے گا (کیونکہ یہ قعدہ سنت ہے) اور اگر قعدہ اخیرہ بھول کر کھڑا ہو جائے اور کھڑے ہونے کے بعد یاد آجائے تو اسے دوبارہ قعدے کی طرف لوٹ آنے کا کہا جائے گا (کیونکہ یہ قعدہ فرض ہے) لہٰذا دونوں قعدوں کے درمیان بہت فرق ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پہلا قعدہ سنت اور دوسرا قعدہ فرض ہے۔

جواب :

علامہ طحاوی کے نزدیک چونکہ عدم فرضیت کا قول راجح ہے، اس لیے انہوں نے پہلی نظر کا جواب نہیں دیا اور اس دوسری نظر کا جواب دے دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قعدۂ اولی اور قعدۂ ثانیہ کے درمیان فرق اس لیے نہیں کہ ان کے حکم الگ الگ ہیں اور پہلا قعدہ سنت اور دوسرا فرض ہے، بلکہ قانون اور اصول یہ ہے کہ نماز میں ہر اس چیز سے سنت کی طرف لوٹنے کا حکم دیا جاتا ہے جو نہ سنت ہو اور نہ ہی فرض، اسی طرح سنت بھی سے فرض کی طرف لوٹنے کا حکم دیا جاتا ہے، لیکن فرض سے سنت کی طرف لوٹنے کا حکم نہیں دیا جاتا۔

اسی وجہ سے قیام (جو کہ فرض ہے) سے پہلے سنت قعدے کی طرف لوٹنے کا حکم نہیں دیا جاتا اور پانچویں رکعت سے (جو کہ نہ سنت ہے اور نہ ہی فرض) قعدۂ اخیرہ (جو کہ سنت ہے) کی طرف لوٹنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ لہذا اس سے قعدۂ اخیرہ کی فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔

باب الوتر

وتر ایک رکعت ہے یا تین؟ اگر تین رکعات ہیں تو پھر ایک سلام کے ساتھ ہے یا دو سلاموں کے ساتھ؟ اس بارے میں تین اقوال ہیں۔

پہلا قول:

امام عطاء بن ابی رباح، سعید بن المسیب اور اصح قول کے مطابق امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ وتر ایک رکعت ہے۔ "فذهب قوم إلى هذا ، فقلدوه ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن ابن عمر وابن عباس - رضي الله عنهما - قالا : قال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - : " الوتر ركعة من آخر الليل "

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ وترات کے آخر میں صرف ایک رکعت ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وتر صرف ایک رکعت ہے۔ جس کی دلیل حضرت ابن عمر کی یہ حدیث ہے "أن رجالا سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن صلاة الليل ، فقال : مثنى مثنى ، فإذا خشيت الصبح فصل ركعة توتر لك صلاتك "۔

جواب:

اس حدیث میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ ایک رکعت، پہلے دو رکعتوں سے مل کر وتر بنتی ہو اور جب ایک حدیث میں دو معنوں کا احتمال ہو تو اس سے کسی ایک معنی پر استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور فقہائے سبعہ فرماتے ہیں کہ وتر تین رکعات ہیں اور ان کے درمیان سلام پھیرنا درست نہیں، بلکہ صرف اخیر میں ایک سلام پھیرنا مشروع ہے۔ ''وخالفهم في ذلك آخرون ... فقال بعضهم الوتر ثلاث ركعات لا يسلم إلا في آخرهن ...'' سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (١):

سئل ابن عباس و ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ كيف كان صلاة رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ بالليل ؟ فقالا : " ثلاث عشرة ركعة : ثمان، ويوتر بثلاث ، وركعتين بعد الفجر " .

دلیل (٢):

عن عائشة ـ رضى الله عنها ـ أن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان يوتر بثلاث ...."

دلیل (٣):

عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: صلّى رسول الله ـ صلّى الله عليه و سلّم ـ بعد العشاء ركعتين ، ثمّ ركعتين ، ثمّ ركعتين ، ثمّ ركعتين، ثمّ أوتر بثلاث .

استدلال:

ان تینوں حدیثوں میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر تین رکعات پڑھا کرتے تھے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وتر تین رکعات ہیں۔

دلیل (٤):

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت : كان نبيّ الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ لا يسلّم في ركعتي الوتر .

دلیل (٥):

أثبت عمر بن عبد العزيز ـ رحمه الله ـ الوتر بالمدينة بقول الفقهاء ثلاثًا

لا یسلّم إلّا في آخر هنّ ۔

استدلال:

• پہلی حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی دو رکعات کے آخر میں سلام نہیں پھیرتے تھے اور دوسری روایت میں اجماع کی طرف اشارہ ہے کہ مدینہ منورہ میں وتر تین رکعات ہوتے تھے اور سلام صرف آخر میں پھیرا جاتا تھا ۔لہذا ان دونوں روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ وتر تین رکعات ہیں، جن کے درمیان میں سلام پھیرنا درست نہیں۔

دلیل (٦) نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ وتر فرض ہے یا سنت؟ اگر فرض ہے تو فرض میں دو رکعات بھی ہیں تین بھی اور چار بھی، وتر کے بارے میں دو اور چار کا قول تو ہے ہی نہیں۔لہذا لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ وتر تین رکعات ہیں۔

اور اگر وتر سنت ہے تو سنتوں میں کوئی ایسی نماز نہیں جس کا فرض میں مثل نہ ہو اور فرض میں وتر صرف مغرب کی نماز ہے جس میں بھی تین رکعات ہوتی ہیں۔لہذا اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ وتر تین رکعات ہیں۔

نظر لعدم التسلیم:

اس نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ تسلیم نماز کو ختم کرتی ہے، یعنی سلام پھیرنے والا اس کے ذریعے نماز سے نکل جاتا ہے اور فرض میں یہ درست نہیں کہ اس کے ایک حصے کو دوسرے حصے سے سلام کے ذریعے جدا کیا جائے۔ جس پر قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ وتر میں بھی یہ درست نہیں ہونا چاہیے کہ سلام کے ذریعے ایک حصے یعنی پہلی دو رکعات کو دوسرے حصے یعنی آخری رکعت سے جدا کیا جائے، پس نظر سے ثابت ہوتا ہے کہ وتر میں ایک ہی سلام ہے۔

تیسرا قول:

امام مالک اور ایک قول کے مطابق امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ وتر تین رکعات ہیں: پہلی دو رکعات کے آخر میں سلام پھیرا جائے گا اور پھر تیسری رکعت پڑھی جائے گی جس کے بعد دوسرا سلام پھیرا جائے گا۔ "وقال بعضهم: الوتر ثلاث ركعات سلم في الاثنين منهن وفي آخرهن ... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن نافع - رضي الله عنه - أنّ ابن عمر كان يسلّم بين الركعة والركعتين في الوتر حتى يأمر ببعض حاجته . (وأخبر ابن عمر - رضي الله عنه - أنّ النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - كان يفعل ذلك) .

استدلال:

حضرت نافع رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ وتر کے درمیان میں سلام پھیرتے تھے اور اسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وتر میں پہلی دو رکعات کے بعد بھی سلام پھیرا جائے گا۔

جواب:

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عمر سے خود اس کا معارض منقول ہے چنانچہ جب حضرت عقبہ بن مسلم نے حضرت ابن عمر سے وتر کی نماز کے بارے میں پوچھا تو آپ نے جواب میں فرمایا: آپ وتر النہار کو جانتے ہیں! انہوں نے کہا: وتر النہار مغرب کی نماز ہے۔ آپ نے فرمایا: ایسے ہی وتر اللیل ہے''۔ یعنی جس طرح مغرب کی نماز تین رکعت ہیں اور درمیان میں سلام نہیں، اس وتر کی نماز کے تین رکعت درمیان میں سلام نہیں اور جب ایک روای سے دو متعارض حدیثیں منقول ہوں تو اس کی روایت سے استدلال درست نہیں۔

باب

القراءة في ركعتي الفجر

فجر کی دو رکعت سنت میں قراءت ہے یا نہیں؟ اس مسئلے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول:

ظاہریہ کہتے ہیں کہ فجر کی دو سنتوں میں قراءت کسی قسم کی قراءت مشروع نہیں ہے۔ "قال قوم : لا يقرأ في ركعتي الفجر ... " سے یہی لوگ مراد ہیں۔

دلیل:

عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنّ حفصة أمّ المؤمنين أخبرته أنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - كان إذا سكت المؤذّن من الأذان لصلاة الصبح، صلّى ركعتين خفيفتين قبل أن تقام الصلاة .

استدلال:

اس روایت میں حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی اذان کے بعد دو خفیف رکعتیں پڑھتے تھے اور تخفیف اس صورت میں ہوتی ہے جب ان دو رکعتوں میں قراءت ہی نہ ہو جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فجر کی دو رکعتوں میں قراءت نہیں۔

جواب:

اس روایت میں یہ احتمال بھی ہے کہ ان دونوں رکعتوں میں بہت خفیف قراءت کرنے کی وجہ سے دونوں بہت خفیف ہوتی تھیں اور جب کسی روایت میں دو احتمال ہوں تو ان میں سے کسی ایک سے بھی استدلال درست نہیں ہوتا۔

دوسرا قول:

امام مالک فرماتے ہیں کہ سنت فجر کی دو رکعتوں میں صرف سورتِ فاتحہ پڑھی جائے گی ،اس کے ساتھ کوئی اور آیت یا سورت پڑھنا مکروہ ہے۔ "وقال آخرون : يقرأ فيها بفاتحة الكتاب خاصة ..." سے امام مالک مراد ہیں۔

دلیل:

عن عائشة - رضي الله عنها - قالت "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي ركعتي الفجر ركعتين خفيفتين حتى أقول : هل قرأ فيهما بأم الكتاب "وفي رواية " أنّ رسول اللّه - صلّى الله عليه وسلّم - كان إذا طلع الفجر صلّى ركعتين خفيفتين، أقول: يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب ."

استدلال:

اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی سنتوں میں بہت خفیف قراءت کرتے تھے، یہاں تک کہ میں یہ سمجھتی تھی کہ آپ علیہ السلام ان دو رکعتوں میں صرف سورتِ فاتحہ پڑھتے تھے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فجر کی سنتوں میں صرف سورتِ فاتحہ پڑھنا چاہیے۔

جواب:

اس حدیث میں یہ احتمال بھی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سورتِ فاتحہ کے علاوہ بھی قلیل قراءت کرتے تھے جس کی دلیل بعد میں آرہی ہے، لیکن وہ اتنی کم ہوتی تھی جس کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا تعجباً یہ فرماتی کہ آپ علیہ السلام صرف سورتِ فاتحہ ہی پڑھتے تھے۔ لہذا اس

حدیث سے صرف سورتِ فاتحہ پڑھنے پر استدلال درست نہیں۔
تیسرا قول:

ائمہ ثلاثہ اور جمہور علمائے امت فرماتے ہیں کہ فجر کی دو رکعتیں دوسری نفل رکعتوں کی طرح ہیں جن میں سورتِ فاتحہ کے بعد کسی اور سورت کا پڑھنا بھی واجب ہے۔
دلیل (۱):

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ كان رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ يخفي ما يقرأ فيهما وذكرت: قل يا أيّها الكافرون، و قل هو الله أحد.
دلیل (۲):

عن ابن عمر ـ رضي الله عنه ـ قال: رمقت النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أربعًا وعشرين مرةً أو خمسًا و عشرين مرةً يقرأ في الركعتين قبل صلاة الغداة وفي الركعتين بعد المغرب بـ﴿ قل يا أيّها الكافرون، و قل هوَ الله أحد ﴾.
استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی سنتوں میں سورتِ فاتحہ کے علاوہ ﴿ قل يا أيّها الكافرون ﴾ اور ﴿ قل هو الله أحد ﴾ بھی پڑھا کرتے تھے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فجر کی سنتوں میں سورتِ فاتحہ کے علاوہ دوسری سورتوں کا پڑھنا بھی واجب ہے۔

باب

الركعتين بعد العصر

عصر کے بعد دو رکعت نفل پڑھنا مشروع ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو قول ہیں:
پہلا قول:

امام شافعی، امام احمد اور ظاہریہ فرماتے ہیں کہ عصر کی نماز کے بعد دو رکعتوں کا پڑھنا جائز اور مستحب ہے۔
دلیل (۱):

عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: ما كان اليوم الذي عندي فيه رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ إلّا صلّى ركعتين بعد العصر.
دلیل (۲):

عن زيد بن خالد الجهني أنه قال: "لما أدع ركعتين بعد العصر بعد ما

رأیت رسول اللّٰہ۔ صلی اللّٰہ علیہ وسلم۔ یصلیھا "۔

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں حضرت عائشہ اور زید بن خالد رضی اللہ عنہما نے تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان دو رکعتوں کو پڑھا کرتے تھے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عصر کی نماز کے بعد دو رکعتوں کا پڑھنا مستحب ہے۔

جواب:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے خود ایک دوسری بھی منقول ہے، چنانچہ وہ فرماتی ہیں: "میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ دو رکعتیں پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا، بلکہ مجھے ام سلمہ نے اس کی خبر دی ہے" اور وہ فرماتی ہیں کہ آپ علیہ السلام نے یہ دو رکعتیں صرف ایک دن پڑھی تھی، کیونکہ اس دن ظہر کی سنت آپ علیہ السلام سے چھوٹ گئی تھی تو آپ علیہ السلام نے اسے عصر کی نماز کے بعد پڑھ لی، اور جب اس روایت کا معارض بھی مروی ہے تو اس سے ان دونوں رکعتوں کی مستحب ہونے پر استدلال درست نہیں۔

وہ روایت یہ ہے: عن عائشة ۔ رضي اللّٰه عنها ۔ قالت: ليس عندي صلّاهما ولكنّ أمّ سلمة حدّثتني أنّه صلاهما عندها . وقالت أمّ سلمة ۔ رضي اللّٰه عنها ۔: صلّاهما رسول اللّٰه ۔ صلّى اللّٰه عليه وسلّم ۔ عندي ولم أره صلاهما قبلُ ولا بعد، فقلت: يا رسول اللّٰه! ما سجدتان رأيتك صليتهما بعد العصر ما صليتهما قبلُ ولا بعد؟ فقال: " هما سجدتان كنتُ أصلّيهما بعد الظهر، فقدِم عليّ قلائص من الصدقة فنسيتهما حتى صليت العصر، ثمّ ذكرتهما فكرهت أن أصليهما في المسجد والناس يروني فصليتهما عندك " .

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ اور امام مالک فرماتے ہیں کہ عصر کی نماز کے بعد دو رکعتوں کا پڑھنا درست نہیں، بلکہ مکروہ ہے۔ "فخالفهم أكثر العلماء في ذلك وكرهوها" سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن ابن عباس ۔ رضي اللّٰه عنهما ۔ قال: شهد عمر أنّ رسول اللّٰه ۔ صلّى اللّٰه عليه وسلّم ۔ نهى عن الصلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تغرب الشمس . قال ابن عباس ۔ رضي اللّٰه عنهما ۔ رأيت عمر يضرب

الرجل إذاأرادأن يصلّي بعد العصر .

استدلال:

پہلی حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز کے بعد مغرب تک کے وقت میں نفل نماز پڑھنے سے نہی فرمایا کرتے تھے، دوسری روایت میں یہ ہے کہ جو شخص عصر کی نماز کے بعد نفل نماز پڑھنے کا ارادہ کرتا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کو مارتے تھے۔ اور یہ کراہت کی دلیل ہے۔ لہٰذا ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ عصر کی نماز کے بعد دو رکعتوں کا پڑھنا مستحب نہیں، بلکہ مکروہ ہے۔

باب

الرجل يصلّي بالرجلين أين يقيمهما؟

اس مسئلے میں دو قول مشہور ہیں :

پہلا قول:

امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر امام کے علاوہ صرف دو آدمی ہیں تو پھر یہ بھی جائز ہے کہ ایک آدمی امام کے دائیں اور دوسرا بائیں جانب کھڑا ہو جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ دونوں امام کے پیچھے کھڑے ہو جائیں۔

دلیل:

قـال الأسـود : دخـلـت أنـا وعـمّي على عبدالله بالهاجرة فأقام الصلاة فتـأخّرنا خلفه فأخذأحدنا بيمينه والآخر بشماله، فجعلنا عن يمينه وعن يساره، فلمّاصلّى قال: "هكذارسول الله۔ صلّى الله عليه وسلّم۔ يصنع إذاكانوا ثلاثة "

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے دو آدمی اپنے دائیں اور بائیں جانب کھڑے کیے تھے اور اس طریقے کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرمایا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس طرح کرنا بھی درست ہے۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام محمد (ایک قول میں امام ابو یوسف) اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ اگر امام کے علاوہ صرف دو آدمی ہوں تو وہ امام کے پیچھے کھڑے ہونگے اور یہ درست نہیں کہ ایک امام کے دائیں اور ایک بائیں جانب کھڑا رہے۔

دلیل(۱):

عن أنس ـ رضي الله عنه ـ قال: إنّ جدّتي مليكة دعت رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ لطعام صنعته فأكل منه، ثمّ قال: "قوموا فلأ صلّي لكم..." فقام رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ وصففت أنا واليتيم وراءه والعجوز من وراء نا فصلّى بنا ركعتين ثمّ انصرف .

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ اور یتیم بچے کو اپنے پیچھے کھڑا کیا تھا، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر امام کے علاوہ صرف دو آدمی ہوں تو ان کو امام کے پیچھے کھڑا ہونا چاہیے۔

دلیل(۲) نظر:

میراث میں دو آمیوں کا حکم تین آدمیوں کی طرح ہوتا ہے، ایک کی طرح نہیں، کیونکہ حدیث میں آتا ہے : الاثنان فما فوقهما جماعة ۔ لہٰذا اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ نماز میں بھی دو آدمیوں کا حکم تین آدمیوں والا ہونا چاہیے، ایک والا نہیں اور تین آدمی چونکہ امام کے پیچھے کھڑے ہوتے ہیں، اس لیے دو آمیوں کو بھی امام کے پیچھے کھڑا ہونا چاہیے۔

باب صلاة الخوف

''صلاۃ الخوف'' کس طرح پڑھی جائے گی؟ اس بارے میں نو اقوال مشہور ہیں:

پہلا قول:

علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ ''صلاۃ الخوف'' امام کے لیے دو رکعت اور مقتدیوں کے لیے ایک رکعت ہے۔ امام پہلے ایک طائفے کو ایک رکعت پڑھائے گا اور دوسرا طائفہ دشمن کے سامنے رہے گا۔ پہلا طائفہ اپنی رکعت مکمل ہونے کے فوراً بعد سلام پھیر کر دشمن کے سامنے جائے گا اور دوسرا طائفہ پہلے طائفے کی جگہ پر آ کر امام کے پیچھے ایک رکعت پڑھنے کے فوراً بعد سلام پھیرے گا

دلیل(۱):

عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: فرض الله على لسان نبيّكم أربعًا في الحضر، وركعتين في السفر، وركعة في الخوف .

دلیل(۲):

عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: صلّى رسول الله ـ صلّى الله

علیه وسلّم۔ بذي قرد صلاة الخوف والمشركون بينه وبين القبلة فصفّ صفًّا خلفه وصفًّا موازي العدوّ، فصلّى بهم ركعة، ثم ذهب هؤلاء إلى مصافّ هؤلاء ورجع هؤلاء إلى مصافّ هؤلاء فصلّى بهم ركعة، ثم سلّم عليهم فكانت لرسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم۔ ركعتان ولكلّ طائفة ركعة .

استدلال:

پہلی حدیث میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے تصریح فرمائی ہے کہ اللہ تعالی نے اقامت کی صورت میں چار رکعتیں، سفر کی حالت میں دو رکعتیں اور جنگ کی حالت میں ایک رکعت فرض کیا ہے اور دوسری روایت میں یہ تفصیل بھی ہے کہ ''صلاۃ الخوف'' طائفے کو ایک ایک پڑھائی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ''صلاۃ الخوف'' مقتدیوں کے لیے ایک رکعت اور امام کے لیے دو رکعت ہے۔

جواب(۱):

یہ دونوں روایتیں قرآن کی آیت اور آنے والی نظر کے معنا معارض ہیں، کیونکہ آیت ﴿وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة، فلتقم طائفة منهم ...﴾ سے معلوم ہوتا ہے کہ صلاۃ الخوف مقتدیوں کے لیے دو رکعت ہے۔ لہٰذا قرآن کے مقابلے میں اس سے استدلال درست نہیں۔

دلیل(۲) نظر:

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں روایتیں آیت کے معارض ہونے کے ساتھ ساتھ نظر کے بھی معارض ہے، اس لیے ان سے استدلال درست نہیں۔ نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ امن، اقامت اور سفر تینوں حالتوں میں امام پر اسی طرح نماز فرض ہے جس طرح مقتدی پر فرض ہے اور ایسا تو ہوسکتا ہے کہ مقیم مقتدی پر زیادہ رکعات اور مسافر امام پر کم رکعات فرض ہوں، لیکن ایسا نہیں ہوسکتا کہ مسافر مقتدی پر مقیم امام سے کم رکعات فرض ہوں بلکہ مسافر پر بھی اتنی ہی رکعات فرض ہونگی جتنی امام پر۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں ''صلاۃ الخوف'' میں بھی مقتدی پر اتنی ہی رکعات فرض ہونی چاہییں جتنی امام پر اور امام پر بالاتفاق چونکہ دو رکعات فرض ہیں، اس لیے مقتدی پر بھی دو رکعات فرض ہونی چاہییں۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ امام اور مقتدی دونوں دو دو رکعات پڑھیں گے۔ امام ایک طائفے کو ایک رکعت پڑھائے گا، جبکہ دوسرا طائفہ دشمن کے سامنے رہے گا۔ پھر پہلا

طائفہ دشمن کے سامنے جائے گا اور دوسرا طائفہ پہلے طائفے کی جگہ پر آ کر امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے گا۔اس کے بعد امام اپنا سلام پھیرے گا اور ہر طائفہ اپنی اپنی دوسری رکعت پوری کر کے سلام پھیرے گا۔

دلیل:

عن ابن عمر۔ رضي الله عنهما ۔ قال : صلى رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ صلاة الخوف في بعض أيامه ، فقامت طائفة منهم فيما بينه وبين العدوّ فصلّى بهم ركعةً ، ثم ذهب هؤلاء إلى مصافّ هؤلاء ، وجاء هؤلاء إلى مصافّ هؤلاء فصلّى بهم ركعةً ثم سلّم عليهم ، ثمّ قضت الطائفتان ركعةً ركعةً

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طائفے کو ایک رکعت پڑھائی اور دوسرا طائفہ دشمن کے سامنے رہا۔پھر پہلا طائفہ دشمن کے سامنے طلا گیا اور دوسرے طائفے کو آپ علیہ السلام نے ایک رکعت پڑھائی۔اس کے بعد آپ علیہ السلام نے سلام پھیر دیا اور ہر طائفے نے اپنی دوسری رکعت پڑھ لی جس سے ہماری رائے وضاحت کے ساتھ ثابت ہوتی ہے

تیسرا قول:

امام شافعی اور امام احمد فرماتے ہیں کہ امام ایک طائفے کو ایک رکعت پڑھائے گا، جبکہ دوسرا طائفہ دشمن کے سامنے رہے گا، جب ایک رکعت پوری ہو جائے تو امام کھڑا رہے گا اور یہی طائفہ دوسری رکعت بھی پڑھ لے گا۔پھر یہ طائفہ دشمن کے سامنے جائے گا اور وہ دوسرا طائفہ آئے گا اور امام ان کو ایک رکعت پڑھائے گا۔پھر امام بیٹھ کر انتظار کرے گا اور یہی طائفہ دوسری رکعت پڑھ لے گا اور امام ان کے ساتھ مل کر سلام پھیرے گا۔

دلیل:

عمّن صلّى مع رسول الله ۔صلّى الله عليه وسلّم۔ يوم ذات الرقاع صلاة الخوف أنّ طائفة صفّت معه وطائفة وجاه العدوّ، فصلّى بالذين معه ركعةً ثمّ ثبت قائمًا وأتمّوا لأنفسهم ثم انصرفوا فصفّوا وجاه العدوّ، وجاءت الطائفة الأخرى فصلّى بهم الركعة التي بقيت من صلاته ثمّ ثبت جالسًا وأتمّوا لأنفسهم، ثمّ سلّم بهم.

چوتھا قول:

امام مالک کی رائے کے مطابق ''صلاۃ الخوف'' کا طریقہ وہی ہے جو امام شافعی کا ہے ،صرف اتنا فرق ہے کہ امام مالک فرماتے ہیں کہ امام جب دوسرے طائفے کو ایک رکعت پڑھائے تو چونکہ امام کی دو رکعات پوری ہوگئیں، اس لیے امام سلام پھیرے گا اور یہی طائفہ اپنی دوسری رکعت پوری کر کے پھر خود سلام پھیرے گا۔

دلیل:

قال سهل بن أبي حثمة أنّ صلاة الخوف ...." فذكر مثله [أي مثل الحديث السابق] وزاد في ذكر الركعة الآخرة، قال: " فيركع بهم ويسجد ثمّ يسلّم فيقومون فيركعون لأنفسهم الركعة الباقية ثم يسلّمون .

جواب :

اس حدیث کی سند سے قوی سند والی ایک اور حدیث سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ امام ''صلاۃ الخوف'' میں مقتدیوں سے پہلے سلام نہیں پھیرے گا، بلکہ مقتدیوں کے ساتھ سلام پھیرے گا اور جب اس حدیث کا قوی ہے تو اس سے استدلال درست نہیں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ طریقہ چونکہ نظر کے خلاف ہے، اس لیے اس طریقے پر عمل کرنا درست نہیں۔ نظر درج ذیل ہے :

نظر:

مقتدی امام سے پہلے کچھ بھی نہیں کرے گا بلکہ جو کرے گا امام کے ساتھ یا امام کے بعد کرے گا۔ اس پر نظر اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سلام پھیرنے میں بھی مقتدی کو امام سے سبقت نہیں کرنا چاہیے۔

پانچواں قول:

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امام کے ساتھ ایک طائفہ کھڑا رہے گا اور دوسرا طائفہ دشمن کے سامنے رہے گا۔ امام کے ساتھ دونوں طائفے تکبیر اولیٰ میں شریک ہوں گے، پھر امام اپنے ساتھ کھڑے ہوئے طائفے کو پہلی رکعت پڑھائے گا اور وہ پہلی رکعت مکمل کر کے کھڑے ہو جائیں گے۔ پھر یہ طائفہ دشمن کے سامنے جائے گا اور دوسرا طائفہ ایک رکعت خود پڑھ لے گا جبکہ امام کھڑا رہے گا۔ پھر امام ان کو دوسری رکعت پڑھائے گا۔ اس کے بعد پہلا طائفہ بھی آ کر اپنی دوسری رکعت

خود پڑھ لے گا، جبکہ دوسرا طائفہ بیٹھا رہے گا۔ اس کے بعد امام دونوں طائفوں کو سلام پھیرائے گا۔
دلیل:

عن أبي هريرة ۔ رضي الله عنه ۔ قال: صلّى رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ ... " قام رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ وقامت معهُ طائفة وطائفة أخرىٰ مقابلوا العدوّ وظهورهم إلى القبلة، فكبّر رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ وكبّروا جميعًا، فصلّى بمن خلفه ركعة وسجد بهم سجد تين، ثم قام وقاموا معه، فذهب الذين خلفه إلى العدوّ فقابلوهم وأقبلت الطائفة المقابلة العدوّ فركعوا وسجدوا ورسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ قائم كما هو، ثم قاموا فصلّى بهم رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ ركعة أخرىٰ ، فجاء الذين بإزاء العدوّ فصلّوا لأنفسهم ركعة، ورسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ قاعد ومن معه. ثمّ جلسوا خلف رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ فسلّم بهم جميعاً .

جواب:

یہ آیت کے معارض ہے، اس لیے کہ آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر طائفہ نماز میں الگ الگ داخل ہوگا، جبکہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں طائفے ایک ساتھ داخل ہو نگے۔ لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

چھٹا قول:

حسن بصری فرماتے ہیں کہ امام ایک طائفے کو دو رکعات پڑھائے گا۔ پھر یہ طائفہ دشمن کے سامنے جائے گا اور دوسرا طائفہ آئے گا، پھر امام ان کو بھی دو رکعات پڑھائے گا۔ اس طرح امام کے چار اور ہر طائفے کے دو دو رکعات ہو جائیں گے۔

دلیل:

عن الحسن عن أبي بكرة ۔ رضي الله عنه ۔ أنّ رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ صلّى بهم صلاة الخوف ، فصلّى بطائفة منهم ركعتين ثمّ انصرفوا وجاء الآخرون فصلّى بهم ركعتين .فصلّى رسول الله ۔ صلّى الله عليه وسلّم ۔ أربعاً وصلّى كل طائفة ركعتين .

جواب:

اس حدیث میں یہ احتمال ہے کہ یہ " صلاۃ الخوف " اقامت کی حالت میں پڑھی گئی ہو

اور ہر طائفے نے امام کے ساتھ دو دو رکعات پڑھنے کے بعد دو دو رکعات الگ الگ بھی پڑھی ہوں اور '' فصلّی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم أربعًا وصلّی کل طائفۃ رکعتین'' کا مطلب یہ ہوگا کہ جماعت کے ساتھ آپ علیہ السلام نے چار رکعات اور ہر طائفے نے دو دو پڑھ لیے، و '' إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ''۔ لہٰذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا جواب:

یہ احتمال بھی ہے کہ اس حدیث میں اس وقت کی نماز روایت کی گئی ہے جب ایک نماز دو مرتبہ پڑھی جاسکتی تھی، بعد میں ایک نماز دو مرتبہ پڑھنا منسوخ ہوا، چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں نہی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم أن تُصلّي فریضۃ في یوم مرتین لہٰذا یہ حدیث منسوخ ہے اور منسوخ حدیث سے استدلال درست نہیں۔

ساتواں قول:

علامہ ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ مقتدی امام کے پیچھے دو صفیں بنائیں گے پھر امام ان کو نماز پڑھانی شروع کردے گا۔ امام کے ساتھ دونوں صفوں والے تکبیر تحریمہ، قیام اور رکوع کر کے اٹھ جائیں گے پھر امام اور پہلی صف والے سجدے میں جائیں گے اور دوسری صف والے ان کی حفاظت کریں گے۔ جب امام اور پہلی صف والے سجدے سے اٹھ جائیں تو دوسری صف والے سجدے میں جائیں گے، سجدہ مکمل کر کے یہ بھی اٹھ جائیں گے۔

اس کے بعد پہلی صف والے دوسری صف میں اور دوسری صف والے پہلی صف میں جائیں گے۔ قیام کرنے کے بعد دونوں صفوں کے مقتدی امام کے ساتھ رکوع کر کے اٹھ جائیں گے۔ پھر اس دوسری رکعت کو مکمل کرنے کے لیے دونوں صفوں والے وہی طریقہ اختیار کریں گے جو پہلی رکعت مکمل کرنے کے لیے انہوں نے کیا تھا۔ آخر میں امام کے ساتھ دونوں صفوں کے مقتدی مل کر سلام پھیر دیں گے۔

دلیل:

عن ابن عباس ـ رضي اللہ عنهما ـ قال: فصلّى رسول اللہ ـ صلّى اللہ عليه وسلّم ـ العصر وصفّ الناس صفّين وكبّروا معه جميعًا، ثم ركع وركعوا معه جميعًا، ثم رفع ورفعوا معه جميعًا، ثم سجد وسجد الصفّ الذي يلونه وقام الصفّ المؤخّر يحرسونهم بسلاحهم، ثم رفع ورفعوا جميعًا ثم سجد الصفّ المؤخّر ثم رفعوا وتأخر الصفّ المقدّم وتقدّم الصفّ المؤخّر

فکبّر و کبّروا معه جمیعًا ثم رکع ورکعوا معه جمیعًا، ثم رفع ورفعوا معه جمیعًا ثم سلّم علیهم جمیعًا .

جواب:

اس حدیث سے تو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ دونوں صفوں والے ایک ساتھ نماز پڑھ رہے تھے یعنی پہلے دونوں طائفوں نے پہلی رکعت پڑھ لی پھر دونوں نے دوسری رکعت مکمل کرلی حالانکہ قرآن مجید میں یوں ہے: ''ولتأت طائفة اُخری لم یصلّوا...''، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ایک طائفہ ایک رکعت پڑھ لے پھر دوسرا وہ طائفہ آئے جس نے ابھی تک نماز [کی ایک رکعت بھی] نہیں پڑھی ہو۔ جب آیت اور حدیث میں بظاہر تعارض ہو تو آیت پر عمل ہوگا۔ لہٰذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔

آٹھواں قول:

امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر دشمن قبلے کی جانب ہو تو پھر'' صلاۃ الخوف'' اس طریقے سے پڑھی جائے گی جس کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے اور اگر دشمن قبلے کے علاوہ کسی دوسری جانب ہو تو پھر'' صلاۃ الخوف'' اس طریقے سے پڑھی جائے گی جس کو امام ابو حنیفہ نے اختیار فرمایا ہے اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے۔ علامہ طحاوی فرماتے ہیں کہ سب سے صحیح ترین قول یہی ہے۔

نواں قول:

امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ بھی مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے رحلت فرمانے کے بعد'' صلاۃ الخوف'' پڑھنا درست نہیں بلکہ ہر طائفہ الگ الگ جماعت سے نماز پڑھے گا اور یہ طریقہ صرف آپ علیہ السلام کے ساتھ خاص تھا۔

دلیل:

''صلاۃ الخوف'' جس آیت سے مشروع ہوئی ہے اس میں یہ تصریح ہے کہ ﴿ واذا کنت فیهم ... ﴾ یعنی جب آپ (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) ان میں موجود ہوں تو پھر'' صلاۃ الخوف'' اس طریقے سے پڑھی جائے گی۔ لہٰذا آپ علیہ السلام کے بعد مذکورہ بالا طریقوں میں سے کسی بھی طریقے سے'' صلاۃ الخوف'' پڑھنا درست نہیں بلکہ ہر طائفہ الگ جماعت کے ساتھ نماز پڑھے گی۔

جواب:

آیت ﴿ واذا کنت فیهم... ﴾ میں خطاب ایسا ہی ہے جس طرح دوسری آیت

﴿خذ من أموالهم صدقة...﴾ میں ہے اور جس طرح اس میں مخاطب کے ساتھ تخصیص مراد نہیں، اسی طرح "صلاۃ الخوف" والی آیت میں بھی مخاطب کے ساتھ تخصیص مراد نہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی "صلاۃ الخوف" پڑھی ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ "صلاۃ الخوف" پڑھنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی مشروع اور درست ہے۔

باب الرجل یکون فی الحرب

فتحضره الصلاة وهو راکب هل یصلی ام لا ؟

اگر کوئی شخص جہاد میں دشمن کا پیچھا کر رہا ہے تو اس کے لیے بالاتفاق سواری پر اشارے سے نماز پڑھنا درست نہیں اور اگر دشمن نے اس کا پیچھا کر رکھا ہے تو اس صورت میں فقہائے کرام سے دو قول منقول ہیں:

پہلا قول:

ابن ابی لیلی اور حسن بن حيی فرماتے ہیں کہ اگر دشمن نے کسی شخص کا پیچھا کیا ہوا ہے تو اس کے لیے سواری پر اشارے سے فرض نماز پڑھنا درست نہیں، بلکہ جنگ کے ختم ہونے تک نماز کو موخر کرنا ضروری ہے چاہے وہ فی الحال جنگ میں مصروف ہو یا نہ ہو "فذهب قوم إلى أن الراكب لا يصلي الفريضة على دابته" سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن حذيفة، قال: "سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول يوم الخندق: "شغلونا عن الصلاة العصر (قال: ولم يصلها يومئذ حتى غابت الشمس) ملأ الله قبورهم نارا، وقلوبهم نارا، وبيوتهم نارا".

استدلال:

اس حدیث کے راوی نے تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خندق کے موقع پر کفار کی مزاحمت کی وجہ سے سواری پر نماز نہیں ادا فرمائی، بلکہ سورج غروب ہونے کے بعد اس کی قضاء فرمائی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایسی صورت حال میں سواری پر نماز پڑھنا درست نہیں۔

جواب:

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اس دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ادا ہی نہیں فرمائی تھی،

کیونکہ قتال کرنا عمل کثیر ہے جو نماز میں جائز نہیں۔لہٰذا اس حدیث سے اس صورت کے بارے میں استدلال درست نہیں جس میں شاہ سوار فی الحال قتال میں مصروف نہ ہو۔

دوسرا جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ اس وقت آپ علیہ السلام نے اس لیے سواری پر نماز ادا نہیں فرمائی تھی کہ اس وقت سواری پر نماز پڑھنے کا حکم نازل نہیں ہوا تھا، چنانچہ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ غزوۂ خندق میں سواری پر نماز نہ پڑھنا اس آیت ﴿فرجالا أو ركبانا﴾ نازل ہونے سے پہلے تھا جس میں اللہ تعالی نے سواری پر نماز پڑھنے کو جائز فرمادیا ہے۔لہٰذا آیت کے نازل ہونے کے بعد سواری پر نماز پڑھنا درست ہے۔

دوسرا قول:

امام احمد، امام مالک اور احناف فرماتے ہیں کہ اگر وہ فی الحال جنگ میں مصروف ہو تو سواری پر نماز پڑھنا درست نہیں اور اگر مصروف نہیں، لیکن سواری سے اتر بھی نہیں سکتا تو اس صورت میں سواری پر اشارے سے فرض نماز پڑھنا درست ہے۔امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں سواری پر نماز پڑھنا درست ہے "وخالفهم في ذلك آخرون" سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے تصریح فرمائی ہے کہ غزوہ خندق کے دن اس لیے آپ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری پر نماز ادا نہیں فرمائی کہ اس وقت تک ﴿فرجالا أو ركبانا﴾ والی آیت نازل نہیں ہوئی تھی، بعد میں نازل ہوئی جس سے سواری پر بیٹھ کر نماز ادا کرنے کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

باب الاستسقاء

كيف هو وهل فيه الصلاة أم لا ؟

استسقاء سے مراد "اللہ تعالی سے قحط سالی ختم کرنے اور باران رحمت نازل فرمانے کی دعا کرنا" ہے۔اس کے لیے باجماعت نماز مسنون ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ استسقاء کے لیے نماز مشروع نہیں ہے، صرف دعا و استغفار کافی ہیں۔"فذهب قوم إلى ان سنة الإستسقاء..." سے امام ابو حنیفہ مراد ہیں۔

دلیل:

عن انس – رضي الله عنه قال :"إني لقائم عند المنبر يوم الجمعة ورسول

اللّٰہ۔ صلی اللّٰہ علیه وسلم یخطب ،فقال بعض أهل المسجد :یا رسو ل اللّٰہ! حبس المطر وهلکت المواشی ،فادع الله یسقینا ،فر فع یدیه وما فی السماء سحاب ،فالف اللّٰہ بین السحاب فوبلتنا "۔

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء کے لیے صرف دعا فرمائی تھی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کے لیے نماز مشروع نہیں، ورنہ آپ علیہ السلام بھی نماز پڑھا لیتے۔

جواب:

اس روایت میں صرف دعا کا تذکرہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ نماز مشروع ہی نہیں ، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ عدم ذکر، عدم وجود کو مستلزم نہیں ہوتا اور چونکہ دوسری روایات میں نماز کا تذکرہ بھی ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ استسقاء کے لیے نماز مشروع ہے۔

فائدہ:

علامہ طحاوی نے امام ابوحنیفہ کا جو قول نقل فرمایا ہے، وہ صحیح نہیں، امام صاحب کا اصل قول یہ ہے کہ استسقاء کے لیے نماز باجماعت مسنون نہیں، لہٰذا اگر لوگ الگ الگ نماز پڑھنا چاہے تو وہ جائز ہے، اور صرف دعا و استغفار پر اکتفا کرنا بھی درست ہے۔

دوسرا قول:

ائمہ ثلاثہ، امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ استسقاء کے لیے جہری قراءت اور خطبے کے ساتھ نماز باجماعت مسنون ہے اور نماز کے بعد تحویل رداء بھی مسنون ہے، یعنی چادر کے اوپر والا حصہ نیچے اور نیچے والا حصہ اوپر کیا جائے گا اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو دائیں والا حصہ بائیں اور بائیں والا حصہ دائیں طرف کیا جائے گا۔ "وخالفهم فی ذلك آخرون ...." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل نمبر (۱):

عن عبداللّٰہ بن زید۔ رضی اللّٰہ عنه۔ قال :"خرج رسول اللّٰہ۔ صلی اللّٰہ علیه وسلم۔ یستسقی وعلیه خمیصة سوداء ،فأراد رسول اللّٰہ۔ صلی اللّٰہ علیه وسلم۔ أن یاخذ ها بأسفلها فیجعله أعلاها ، فلما ثقلت علیه أن یحولها ، قلبها علی عاتقه "۔

دلیل نمبر (۲):

قال ابن عباس ۔ رضی اللّٰہ عنهما :"خرج النبی ۔ صلی اللّٰہ علیه وسلم۔

مبتذلا متواضعا متضرعا حتی أتی المصلی فلم یخطب خطبتکم هذه ولکن لم یزل فی الدعاء والتضرع والتکبیر فصلی رکعتین کما یصلی فی العیدین "وفی روایه :فصلی رکعتین ونحن خلفه یجهر فیهما بالقراءة،ولم یؤذن ولم یقم"

دلیل نمبر (۳):

عن أبی هریرة رضی اللّٰه قال :خرج نبی اللّٰه صلی الله علیه وسلم یوما یستسقی فصلی بنا رکعتین بغیر أذان ولا إقامة قال ثم خطبنا ودعا اللّٰه..."۔

استدلال:

پہلی حدیث میں تحویلِ رداء کی تصریح اور تفصیل ہے، دوسری حدیث میں یہ تصریح بھی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جہری قراءت کے ساتھ باجماعت نماز پڑھائی تھی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ استسقاء میں نماز باجماعت مسنون ہے اور تیسری حدیث میں خطبے کی بھی تصریح ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نماز کے بعد خطبہ بھی مسنون ہے۔

فائدہ:

"ففی هذه الآثار ذکر الخطبة مع ذکر الصلاة ...غیر أنه قد اختلف فی خطبة رسول اللّٰه صلی اللہ علیہ وسلم متی هو کانت ..." سے علامہ طحاوی نے ایک ضمنی مسئلہ بیان فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خطبہ صلاۃ استسقاء سے پہلے ہونا چاہیے یا بعد میں؟ چنانچہ اس سلسلے میں لیث بن سعد اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ خطبہ نماز سے پہلے ہونا چاہیے۔ان حضرات نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے استدلال کیا ہے جس میں خطبے کا تذکرہ نماز سے پہلے ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ خطبہ نماز کے بعد ہے۔ان حضرات نے حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال فرمایا ہے جو پہلے گذری ہے۔ان کی دوسری دلیل نظر ہے جو درج ذیل ہے:

نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ خطبۂ جمعہ فرض ہے جس کے بغیر جمعہ کی نماز درست نہیں اور یہ نماز سے پہلے ہوتا ہے اور خطبہ عیدین واجب ہے جس کے بغیر عیدین کی نماز درست ہے، یہ نماز کے بعد ہوتا ہے صلاۃ استسقاء کا خطبہ چونکہ فرض نہیں اور اس کے بغیر صلاۃ استسقاء صحیح ہے، اس لیے نظر کا اور قیاس کرنے کا تقاضہ یہ ہے کہ خطبہ عیدین کی طرح یہ بھی نماز کے بعد ہونا چاہیے!

باب صلاة الکسوف کیف ھی ؟

''کسوف'' سورج گرہن کو کہا جاتا ہے۔صلاۃ کسوف کس طرح پڑھی جائے گی؟اس بارے میں پانچ اقوال مشہور ہیں:

پہلا قول:

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ صلاۃ للکسوف دو رکعت ہوتی ہے اور ہر رکعت میں دو دو رکوع ہوتے ہیں۔"فذهب قوم إلى هذا... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن عائشة رضي الله عنها قالت : انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام ،فأطال القراءة ،ثم ركع فأطال الركوع ثم رفع راسه فأطال القيام وهو دون قيامه الأول ثم ركع فأطال الركوع وهو دون ركوعه الأول ثم رفع راسه فسجد ثم قام فصلى مثل ذلك غير أن الركعة الأولى منهما أطول ".

استدلال:

اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف شمس کے وقت دو رکعت نماز پڑھائی تھی اور ہر رکعت میں دو دو رکوع کیے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صلاۃ کسوف دو رکعت اور ہر رکعت میں دو دو رکوع ہیں۔

دوسرا قول:

طاؤس بن کیسان، حبیب بن ابی ثابت اور عبد الملک بن جریج فرماتے ہیں کہ صلاۃ کسوف دو رکعت اور ہر رکعت میں چار چار رکوع ہوتے ہیں۔"وخالفهم في ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال:"صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخسوف فقام ،فافتتح ثم قرأ ثم ركع ثم رفع رأسه فقرأ ثم ركع ثم رفع رأسه فقرأ ثم ركع ثم رفع رأسه فقراء ثم ركع ثم سجد ثم فعل مثل ذلك مرة أخرى ".

استدلال:

اس حدیث میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف میں دونوں رکعتوں میں چار چار رکوع کیے تھے جس سے ہمارا یہ مدعی

ثابت ہوتا ہے کہ صلاۃ کسوف میں دو دو رکعت اور ہر رکعت میں چار چار رکوع ہیں۔

تیسرا قول:

امام قتادہ، عطاء بن ابی رباح اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ صلاۃ کسوف دو رکعت اور ہر رکعت میں تین تین رکوع ہیں "وخالف هؤلآء آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن عائشة رضی الله عنها قالت :"كان النبی - صلی الله عليه وسلم- يقوم فيركع ثلاث ركعات، ثم يسجد سجدتين، ثم يقوم فيركع ثلاث ركعات، ثم يسجد سجدتين تعنی فی صلاة الخسوف "وقال جابر رضی الله عنه :إن الشمس انكسفت ...فذكر مثل الحديث الأول

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خسوف یعنی کسوف شمس کے وقت دو رکعات نماز پڑھاتے تھے اور ہر رکعت میں تین مرتبہ رکوع کرتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صلاۃ کسوف دو رکعت اور ہر رکعت میں تین تین رکوع ہیں۔

چوتھا قول:

سعید بن جبیر اور محمد بن جریر الطبری فرماتے ہیں کہ جب تک کو کسوف شمس نہیں ہوا ہو، تب تک صلاۃ کسوف کو رکوع اور سجدوں کے تکرار کے ذریعے لمبا کیا جائے گا۔"وخالفهم فی ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن سعيد ابن جبير ، عن ابن عباس - رضی الله عنهما -أنه قال : "لو تجلت الشمس فی الركعة الرابعة ركع وسجد ".وقال عليه السلام :"فصلوا حتى تنجلی ".

استدلال:

پہلی روایت میں حضرت سعید بن جبیر نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر چوتھے رکوع (یعنی دوسری رکعت کے دوسرے رکوع) میں سورج روشن ہو جاتا تو حضرت ابن عباس نماز مکمل کر لیتے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سورج روشن ہونے تک نماز میں رکوع اور سجدے مکرر کرتے جانا چاہیے اور یہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے کہ سورج روشن ہونے تک نماز پڑھتے رہو۔

مشترک جواب:

صلاۃ کسوف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعت بہت طویل پڑھائی تھی اور اس کے بعد دعا میں مصروف ہو گئے تھے، لیکن لوگوں کی کثرت اور رکوع کے لمبے ہونے کی وجہ سے کچھ لوگ رکوع میں سر اٹھا کر واپس رکوع میں آ گئے تھے، پیچھے والوں نے اسے تکرار رکوع سمجھ کر رکوع مکرر ادا کیا تھا اور ان سے پیچھے والوں نے رکوع تین مرتبہ ادا کیا تھا، یوں ہی ایک لمبے رکوع کو پیچھے والوں نے دو، تین یا چار رکوع سمجھ کر نقل کیا تھا، حالانکہ وہ حقیقت میں ایک ہی رکوع تھا۔ لہٰذا سابقہ تمام روایات سے رکوع کے تکرار پر استدلال درست نہیں۔

پانچواں قول:

احناف فرماتے ہیں کہ صلاۃ کسوف دو رکعت اور ہر رکعت میں صرف ایک ایک رکوع ہے اور نماز کے مکمل ہونے کے بعد دعا مسنون ہے۔ "وخالفهم في ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن عبدالله بن عمرو۔ رضي الله عنه۔ قال : كسفت الشمس على عهد رسول الله۔ صلى الله عليه وسلم۔ فقام بالناس فلم يكد يركع ثم ركع فلم يكد يرفع ، ثم رفع فلم يكد يسجد، ثم سجد فلم يكد يرفع [ثم رفع]وفعل مثل ذلك فرفع راسه وقد امحصت الشمس "وعن أبي بكرة فقال : إنكسفت الشمس على عهد رسول الله۔ صلى الله عليه وسلم۔ فصلى ركعتين "

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، صلاۃ کسوف دو رکعت پڑھاتے تھے اور اسی طرح کا مضمون حضرت علی، حضرت سمرۃ بن جندب اور حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہم سے بھی منقول ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صلاۃ کسوف دو رکعت اور ہر دو رکعت میں ایک ایک رکوع ہے۔

باب القراءة في صلاة الكسوف كيف هي ؟

صلاۃ کسوف میں قراءت جہری مسنون ہے یا سری؟ اس میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ صلاۃ کسوف میں قراءت بالجہر

مسنون نہیں ہے، بلکہ سری قراءت ہوگی۔"فذهب قوم إلى هذه الآثار ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال :" سمعت من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في صلاة الكسوف حرفا " وعن سمرة بن جندب رضي الله عنه قال :"صلى بنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في صلاة الكسوف ، لا نسمع له صوتا

استدلال:

مذکورہ بالا دونوں حدیثوں میں حضرت ابن عباس اور حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہما سے یہ منقول ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں صلاۃ کسوف پڑھائی اوران کی آواز ہمیں سنائی نہیں دیتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ علیہ السلام نے سری قراءت فرمائی تھی۔

جواب:

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی کبریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف جہری قراءت فرمائی تھی ، لیکن یہ دونوں حضرات اصاغر صحابہ کرام میں ہونے کی وجہ سے پیچھے کھڑے تھے جس کی وجہ سے انہیں آپ علیہ السلام کی آواز سنائی نہیں دیتی تھی۔لہٰذا ان کے نہ سننے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ علیہ السام نے سری قراءت فرمائی تھی۔

دوسرا قول:

امام احمد، علامہ اسحاق اور صاحبین فرماتے ہیں کہ صلاۃ کسوف میں جمعہ اور عیدین کی طرح جہری قراءت مسنون ہے۔"وخالفهم في ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن عائشة رضي الله عنها :"ان رسو ل الله - صلى الله عليه وسلم - جهر بالقراءة في كسوف الشمس ".

استدلال:

اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف میں جہری قراءت فرمائی تھی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صلاۃ کسوف میں جہری قراءت مسنون ہے۔

دلیل نمبر(۲) نظر:

دن میں پڑھی جانے والی نمازیں دو طرح کی ہیں: پہلی قسم وہ ہے جو روزانہ پڑھی جاتی ہے جیسے ظہر، عصر، سنن اور نوافل، ان میں سری قراءت ہے، جہری قراءت درست نہیں ۔ دوسری قسم وہ ہے جو روزانہ نہیں، صرف خاص دنوں میں خاص عارض کی وجہ سے پڑھی جاتی ہے، جیسے: جمعہ، عید اور استسقاء کی نماز۔ ان میں جہری قراءت ضروری اور لازم ہوتی ہے، سری قراءت کافی نہیں ہوتی اور صلاۃ کسوف چونکہ دن ہی میں کسی خاص عارض کی وجہ سے پڑھی جاتی ہے، اس لیے دوسری قسم پر قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں بھی جہری قراءت لازم ہونی چاہیے!

باب التطوع باالليل والنهار كيف هو ؟

''تطوع'' سے مراد سنت، مستحب اور نفل نمازیں ہیں ۔ دن اور رات میں ایک تحریمہ سے کتنی رکعت ''تطوع'' پڑھنا درست ہے۔ اس سلسلے میں چار اقوال مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام مالک اور امام احمد فرماتے ہیں کہ دن اور رات دونوں میں ایک تحریمہ سے صرف دو رکعت تطوع پڑھنا درست ہے، دو سے زائد پڑھنا درست نہیں۔ "فذهب قوم إلى هذا" سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن ابن عمر رضى الله عنهما، عن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال: "صلاة الليل والنهار مثنى مثنى".

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ دن اور رات کو (نفل اور سنت) نماز میں دو دو رکعتیں ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو سے زائد مشروع نہیں ۔

جواب:

اس حدیث میں ''والنہار'' کا لفظ صرف علی بن عبداللہ بارقی اور عمری نے روایت کیا ہے، دوسرے حفاظ کی روایت میں یہ لفظ موجود نہیں اور ان غیر حفاظ حضرات کا اضافہ حفاظ کے مقابلے میں معتبر نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث کے راوی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل خود اس کے خلاف رہا ہے اور جب راوی کا عمل اپنی مروی حدیث کے خلاف ہو تو وہ نا قابل استدلال ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے

عمل کے بارے میں حضرت نافع فرماتے ہیں: یصلی باللیل رکعتین وبالنہار أربعا "۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری فرماتے ہیں کہ دن کے نوافل وسنن دو دو رکعتوں کی طرح ایک تحریمہ سے چار چار رکعت پڑھنا بھی درست ہیں، بلکہ ایک تحریمہ سے چار چار پڑھنا ہی افضل ہے اور رات کے نوافل وسنن ایک تحریمہ سے دو دو، چار چار، چھ چھ اور آٹھ آٹھ رکعتیں پڑھنا درست ہے، اس سے زائد مکروہ ہے۔ "وخالفهم في ذلك آخرون... فقال بعضهم: إن شئت صليت بتكبيرة ركعتين ... وأربعا... وستا... وثمانيا " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

فائدہ:

دن کے نوافل کے بارے میں قول ثانی اور قول ثالث والوں کا اتفاق ہے، اختلاف صرف رات کے نوافل کے بارے میں ہے۔ دن کے نوافل کی دلیل حضرت ابوایوب کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں "قال النبي ۔ صلی اللہ علیه وسلم۔ اربع رکعات قبل الظهر لا تسليم فيهن يفتح لهن ابواب السماء " یعنی ظہر کی نماز سے پہلے درمیان میں سلام پھیرے بغیر چار رکعات پر مشتمل نماز کے لیے آسمان کے دروازے کھل جاتے ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دن کو ایک تحریمہ سے چار رکعت نماز پڑھنا درست ہے۔

دلیل:

عن رجل من أصحاب رسول اللہ ۔ صلی اللہ علیه وسلم ۔ قال: "إن رسول اللہ ۔ صلی اللہ علیه وسلم ۔ کان یصلی باللیل إحدى عشرة ركعة منها الوتر ثلث رکعات "۔

استدلال:

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رات کو گیارہ رکعات نماز پڑھتے تھے جن میں سے تین رکعت وتر کی ہوتی تھی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم باقی آٹھ رکعات نفل ایک تحریمہ سے ادا فرماتے تھے۔

جواب:

اس حدیث میں ایک سلام کی طرف کوئی اشارہ بھی نہیں، جبکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے دوسری حدیث میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان آٹھ رکعتوں میں ہر دو رکعت کے بعد سلام پھیرتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا حدیث میں مذکورہ آٹھ رکعات

بھی ایک سلام سے نہیں، بلکہ چار سلاموں کے ساتھ ادا کی گئی ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

تیسرا قول:

امام ابو یوسف، امام محمد اور علامہ طحاوی فرماتے ہیں کہ دن کی نفلیں دو دو کی طرح چار چار بھی ایک تحریمہ سے پڑھنا درست' بلکہ افضل ہے اور رات کی نفلیں ادا کرنا دو سے زائد ایک تحریمہ سے درست نہیں۔ "وقال بعضهم :صلاة الليل مثنى مثنى ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن عبدالله بن عمر قال :قال رسول الله۔ صلى الله عليه وسلم۔ صلاة الليل مثنى مثنى "۔

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ رات کو نفل نماز صرف دو دو رکعت پڑھنی چاہیے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رات کو ایک تحریمہ سے دو سے زائد رکعتیں پڑھنا درست نہیں۔

باب التطوع بعد الجمعة كيف هو ؟

اس باب میں جمعہ کے بعد کی سنتوں کی تعداد کا بیان ہے، چنانچہ اس بارے میں تین اقوال مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام ابو حنیفہ، امام محمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ جمعہ کے بعد چار رکعت سنت ہیں۔ امام احمد سے بھی ایک روایت یہی منقول ہے۔ "فذهب قوم إلى أن التطوع ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن أبي هريرة ۔رضي الله۔ قال :قال رسول الله ۔صلى الله عليه وسلم ۔من كان مصليا منكم بعد الجمعة ،فليصل أربعا "۔

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ جو شخص جمعہ کے بعد نماز پڑھنا چاہے تو اسے چار رکعت پڑھنا چاہیے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جمعہ کے بعد ایک

سلام کے ساتھ چار رکعت پڑھنا مسنون ہے۔

جواب:

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً چار رکعت کا حکم صادر فرمایا تھا جسے حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ نے نقل فرمایا ہے اور پھر گھر جا کر دو رکعت پڑھی تھی جسے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے نقل فرمایا ہے لہذا دونوں روایتوں میں تطبیق دینے کا تقاضا یہ ہے کہ جمعہ کے بعد چھ رکعات مسنون ہونا چاہیے۔

دوسرا قول:

ایک روایت کے مطابق امام احمد، امام مالک اور علامہ شہاب زہری فرماتے ہے کہ جمعہ کے بعد صرف دو رکعت مسنون ہیں۔"وخالفهم في ذلك آخرون ،فقالوا : بل التطوع بعد الجمعة الذى لا ينبغي تركه : ركعتان "سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن ابن عمر- رضى الله عنهما -"عن النبى -صلى الله عليه وسلم- أنه كان لا يصلى الركعتين بعد الجمعة إلا فى بيته ".

استدلال:

اس حدیث میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کے بعد دو رکعت گھر میں پڑھا کرتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جمعہ کے بعد صرف دو رکعت مسنون ہیں۔

جواب:

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے خود ان کا عمل دوسری حدیث میں اس طرح منقول ہے کہ وہ جمعہ کے بعد چھ رکعات سنتیں پڑھا کرتے تھے اور جب راوی کا عمل اس کے مروی حدیث کے خلاف ہو تو اس روایت سے استدلال درست نہیں ہوتا حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے عمل کے بارے میں حضرت عطاء فرماتے ہیں:"صليت مع ابن عمر يوم الجمعة، فلما سلّم قام فصلى ركعتين ،ثم قام فصلى أربع ركعات ثم انصرف ".

تیسرا قول:

امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک جمعہ کے بعد چھ رکعات مسنون ہیں۔ "وخالفهم فى ذلك آخرون ،فقالوا :التطوع بعد الجمعة ست ركعات " سے یہی

حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن علی رضی اللّٰہ عنه أنه قال :"من کان مصلیا بعد الجمعة فلیصل ستا".

استدلال:

اس حدیث میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ فتوی منقول ہے کہ جو شخص جمعہ کے بعد سنتیں پڑھنا چاہیں تو اسے چھ رکعات پڑھنی چاہییں اور ظاہر یہی ہے کہ یہ آپ رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا، لہٰذا یہ روایت حکما مرفوع ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جمعہ کے بعد چھ رکعات پڑھنا سنت ہے۔

فائدہ:

البتہ امام ابو یوسف کے ہاں چار رکعت پہلے اور دو رکعت بعد میں ہیں، جبکہ امام شافعی کے ہاں دو رکعت پہلے اور چار رکعت بعد میں پڑھی جائے گی۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے: "عن خرشة أن عمر کان یکره أن یصلی بعد الجمعة مثلها". یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ جمعہ کے بعد جمعہ کی طرح دو رکعت پڑھنا مکروہ سمجھتے تھے، اس لیے امام ابو یوسف نے پہلے چار رکعت اور ان کے بعد دو رکعت پڑھنے کو افضل قرار دیا ہے۔

باب الرجل یفتتح الصلاة قاعدا

هل یجوزله ان یرکع قائما ام لا ؟

اگر کوئی شخص بیٹھ کر نماز شروع کرے تو کیا وہ کھڑے ہو کر رکوع کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

محمد بن سیرین اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک اگر کوئی شخص بیٹھ کر نماز شروع کرتا ہے تو اس کے لیے رکوع سے کچھ دیر پہلے کھڑے ہو کر رکوع کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ "فذهب قوم الی کراهیة الرکوع ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن عائشة۔ رضی اللّٰہ عنها۔ قالت : کان رسول اللّٰہ۔ صلی اللّٰہ علیه وسلم ۔ یکبر للصلاة قائما و قاعدا ،فإذا صلی قائما رکع قائما ،وإذا صلی قاعدا رکع قاعدا ۔

استدلال:

اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب کھڑے ہو کر نماز شروع فرماتے تو کھڑے کھڑے رکوع فرمایا کرتے اور جب بیٹھ کر نماز شروع فرماتے تو بیٹھ کر رکوع فرمایا کرتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بیٹھ کر نماز شروع کرنے کے بعد کھڑے ہو کر رکوع کرنا درست نہیں۔

جواب:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس طرح منقول ہے کہ جب آپ علیہ السلام بیٹھے بیٹھے نماز شروع فرماتے تھے تو رکوع بھی بیٹھے بیٹھے ہی فرمایا کرتے تھے اور آپ علیہ السلام کے عمل سے صرف جواز ثابت ہوتا ہے، اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بیٹھے بیٹھے نماز شروع کرنے کے بعد کھڑے ہو کر رکوع کرنا مکروہ تحریمی ہے لہٰذا مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ بیٹھ کر نماز شروع کرنے والے کے لیے رکوع سے کچھ دیر پہلے کھڑے ہو کر رکوع کرنا جائز ہے۔ "وخالفهم في ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن عائشة - رضي الله عنها - أم المؤمنين رضي الله عنها قالت : "إنها لم تر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي صلاة الليل قاعدا قط حتى أسن فكان يقرأ قاعدا حتى إذا أراد أن يركع قام فقرأ نحواً من ثلثين آية او أربعين آية ثم ركع".

استدلال:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر زیادہ ہو گئی تو بیٹھے بیٹھے نماز شروع فرماتے تھے اور جب رکوع کا ارادہ فرماتے تو کھڑے ہو کر تیس چالیس آیتیں مزید پڑھ کر رکوع فرماتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بیٹھے بیٹھے نماز شروع کرنے کے بعد کھڑے ہو کر رکوع کرنا بلا کراہت درست ہے۔

باب التطوع فی المساجد

مسجد میں نفل نماز پڑھنا درست ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

ابراہیم نخعی اور سائب بن یزید کے نزدیک سنن اور نوافل مسجد میں پڑھنا درست نہیں گھروں میں پڑھنا ضروری ہے۔ البتہ ظہر اور مغرب کے بعد دو سنتیں اور تحیۃ المسجد مسجد میں بھی پڑھنا درست ہے۔ "فذهب قوم إلى أن التطوع ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل نمبر (١):

عن سعد بن اسحاق عن أبيه، عن جده: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم- صلى المغرب في مسجد بني عبد الأشهل، فلما فرغ رأى الناس يسبحون [أي يتنفلون] فقال: "أيها الناس! إنما هذه الصلاة في البيوت".

دلیل نمبر (٢):

عن عبد الله بن سعد، قال: سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الصلاة في بيتي والصلاة في المسجد؟ فقال: قد ترى ما أقرب بيتي من المسجد افلأن أصلي في بيتي أحب إلي من أن أصلي في المسجد، ألا أن تكون المكتوبة".

استدلال:

پہلی حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے صراحتاً فرمادیا تھا کہ یہ (سنن اور نوافل) کی نمازیں گھروں میں پڑھنے کی ہوتی ہیں اور دوسری حدیث میں آپ علیہ السلام نے یہ بھی تصریح فرمائی ہے کہ فرض نمازوں کے علاوہ نمازیں مسجد میں پڑھنے کی بجائے گھر میں پڑھنا مجھے زیادہ پسند ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فرض کے علاوہ سنن اور نوافل گھروں میں ہی پڑھنا ضروری ہے، مسجد میں پڑھنا درست نہیں۔

جواب:

ان دونوں حدیثوں سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ سنن اور نوافل کا گھر میں پڑھنا افضل اور اولی ہے، چنانچہ پہلی حدیث میں "إنما هذه الصلاة في البيوت" اور دوسری حدیث میں "أحب إلي" کا مطلب یہ ہے کہ گھر میں پڑھنا زیادہ پسندیدہ ہے جو صرف افضلیت اور اولویت پر دلالت کرتی ہے جس کے ہم بھی قائل ہیں، لہٰذا ان حدیثوں سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ نوافل اور سنن مسجد میں

پڑھنے کی بجائے گھر میں پڑھنا اولی ہے، البتہ مسجد میں پڑھا بھی نہ تو مکروہ ہے اور نہ ہی خلاف اولی بلکہ بسا اوقات نوافل اور سنن مسجد میں پڑھنا ہی اولی ہوتا ہے۔ "وخالفهم فی ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال لي العباس: بت الليلة بآل رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: فصلى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ العشاء، ثم صلى بعدها حتى لم يبق في المسجد غيره".

استدلال:

اس حدیث میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ عشاء کی نماز کے بعد مسجد ہی میں نوافل پڑھنے میں مصروف ہو گئے یہاں تک کہ سارے لوگ چلے گئے اور مسجد میں صرف آپ علیہ السلام رہ گئے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسجد میں سنن اور نوافل پڑھنا درست ہے۔

باب التطوع بعد الوتر

وتر کے بعد نفل پڑھنا درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

علامہ اسحاق اور امام مکحول کے نزدیک وتر کا اصل وقت سحری کا وقت ہے، اس لیے کہ وتر کے بعد نفل پڑھنا درست نہیں، لہٰذا اگر کوئی وتر پڑھ کر سونے کے بعد اٹھ جائے اور نفل نماز پڑھنا چاہے تو اسے ایک رکعت وتر کے ساتھ ملانا چاہیے تاکہ وہ نفل ہو جائے اور اس کے بعد جتنے نوافل چاہے، پڑھ لے پھر اس کے بعد دوبارہ وتر پڑھ لے۔ "فذهب قوم الى ان الوقت الذى ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل نمبر (۱):

عن علي ـ رضي الله عنه ـ قال: أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان يوتر أول الليل، ثم بدا له، فأوتر وسطه، ثم ثبت له الوتر في هذه الساعة، قال: وذاك عند طلوع الفجر".

دلیل نمبر (۲):

عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال: "من أوتر فبدا له أن يصلي، فليشفع

إليها بأخرى حتى يوتر بعد ".

استدلال:

پہلی حدیث میں وتر کا وقت بتایا گیا ہے، جبکہ دوسری حدیث میں اس کی بھی تصریح ہے کہ جو شخص وتر پڑھنے کے بعد نفل پڑھنا چاہے تو اسے چاہیے کہ وتر کے ساتھ ایک رکعت ملائے تا کہ وہ چار بن کر نفل ہو جائیں اور مزید نفل پڑھنے کے بعد دوبارہ وتر پڑھے! جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وتر کے بعد نفل درست نہیں، ورنہ سابقہ وتر کو نفل بنانے کی ضرورت نہ ہوتی!

جواب:

پہلی حدیث میں "عند طلوع الفجر" سے مراد یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فجر سے کچھ دیر پہلے وتر پڑھتے تھے اور ہمارے ہاں بھی افضل یہی ہے، لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وتر کے بعد نفل درست ہی نہیں۔ دوسری حدیث میں ابن عمر کا قول منقول ہے جو دوسرے حضرات نے مرفوع احادیث کے مقابلے میں اس کا اعتبار نہیں کیا ہے، چنانچہ حضرت مسروق فرماتے ہیں: قال ابن عمر :"شئی أفعله برأیی و لاأرویه ...".قال مسروق : و كان أصحاب ابن مسعود يتعجبون من صنيع ابن عمر ". لہٰذا مذکورہ بالا دونوں حدیثوں سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ وتر کے بعد بھی نفل نماز پڑھنا درست ہے۔"وخالفهم في ذلك آخرون ،فقالوا :لا بأس بالتطوع بعد الوتر ولا يكون ذلك ناقضا للوتر " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل نمبر (۱):

عن عائشة ۔ رضي الله عنها ۔"أن رسول الله ۔ صلى الله عليه وسلم ۔ ركع ركعتين بعد الوتر قرأ فيهما وهو جالس، فلما أراد أن يركع قام فركع ".

دلیل نمبر (۲):

عن أنس ۔ رضي الله عنه ۔ أن النبي ۔ صلى الله عليه وسلم ۔ كان يقراء في الركعتين بعد الوتر بالرحمن والواقعة".

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں صراحت کے ساتھ یہ منقول ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد دو رکعت نفل پڑھتے تھے اور ان سے ان کا وتر نہیں ٹوٹتا تھا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وتر

کے بعد نفل نماز پڑھنا درست ہے۔

دلیل نمبر (۳):

عن قیس بن طلق عن أبیہ۔ رضی اللّٰہ عنہ۔ قال: قال رسو ل اللّٰہ۔ صلی اللّٰہ علیہ وسلم۔ "لا وتران فی لیلۃ".

دلیل نمبر (٤):

عن أبی حمزۃ۔ رضی اللّٰہ عنہ۔ قال: "سألت ابن عباس عن الوتر، فقال: إذا أوترت أول اللیل فلا توتر آخرہ، وإذا أوترت آخرہ فلا توتر أولہ".

دلیل نمبر (۵):

عن عمار بن یاسر۔ رضی اللّٰہ عنہ۔ قال: "أما أنا فأوتر ثم أنام، فإن قمت صلیت رکعتین رکعتین".

استدلال:

پہلی دونوں حدیثوں میں تصریح ہے کہ ایک رات میں دو مرتبہ وتر پڑھنا اور یہ کہ ایک مرتبہ وتر پڑھنے کے بعد اسی رات دوبارہ وتر پڑھنا درست نہیں اور تیسری حدیث میں عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ جب وتر پڑھنے کے بعد میں اٹھ جاتا ہوں تو دو دو رکعت نفل پڑھ لیتا ہوں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وتر کے بعد نفل جائز ہے اور یہ کہ وتر لوٹانا درست نہیں۔

نظر:

وتر کے علاوہ دوسرے کسی بھی نفل نماز کے درمیان کلام اور نوم جیسے عملِ کثیر جائز نہیں۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ وتر کے ساتھ ایک رکعت ملا کر اسے نفل بنانے والے نماز کے درمیان بھی کلام اور نوم جیسے عملِ کثیر جائز نہیں ہونا چاہیے اور قول اول والے چونکہ سونے سے اٹھنے کے بعد ایک رکعت ملا کر اسے نفل بناتے ہیں، حالانکہ اس نفل کے درمیان نوم کثیر واقع ہوا ہے جو کہ جائز نہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک رکعت ملا کر اسے نفل بنانا اور اس کے بعد دوبارہ وتر پڑھنا درست نہیں۔

باب القراءۃ فی صلاۃ اللیل کیف ھی ؟

رات کے نوافل میں جہری قراءت افضل ہے یا سری؟ اور سری قراءت مکروہ ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

حسن بصری، حضرت علقمہ اور عکرمہ فرماتے ہیں کہ رات کی نمازوں میں جہری قراءت افضل اور سری قراءت مکروہ ہے۔"فذهب قوم إلى أن القراءة فى صلاة الليل ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ قال : "كان النبيّ صلى الله عليه وسلم يصلّى من الليل ، فيسمع قراء ته من وراء الحجر وهو فى البيت" .

دلیل نمبر۲:

عن أم هانىء ـ رضى الله عنها ـ قالت :"كنت أسمع صوت رسو ل الله صلى الله عليه وسلم فى جوف الليل وأنا نائمة على عريشى ، وهو يصلى يرجع بالقرآن" .

استدلال:

پہلی حدیث میں ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کمرے کے اندر رات کو نماز پڑھتے تھے اور ان کی قراءت باہر سنائی دیتی تھی اور دوسری حدیث میں ام ہانی فرماتی ہے کہ آپ علیہ السلام رات کو نماز پڑھتے تھے اور میں ان کی قراءت سنتی تھی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رات کی نمازوں میں جہری قراءت افضل ہے۔

جواب:

ان دونوں حدیثوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل منقول ہے کہ آپ علیہ السلام رات کی نمازوں میں جہری قراءت فرماتے تھے جس سے صرف اس کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے اور ان دونوں میں سری قراءت کی نفی نہیں۔ لہٰذا ان دونوں حدیثوں سے جہری قراءت کی افضلیت اور سری قراءت کی کراہت پر استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ رات کی نمازوں میں جہری اور سری قراءت دونوں بلا کراہت جائز ہیں، کسی ایک کو دوسری پر فضیلت حاصل نہیں۔"وخالفهم فى ذلك آخرون..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن أبى هريرة ـ رضى الله عنه ـ قال :" كان قراءة رسول الله صلى الله عليه

وسلم (يعني بالليل) يرفع طورا ويخفض طورا".

استدلال:

اس حدیث میں حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ نے تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رات کی نفل نمازوں میں کبھی جہری قراءت فرماتے تھے اور کبھی سری جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رات کی نمازوں میں جہری اور سری قراءت دونوں جائز ہیں، کسی ایک کو دوسرے پر فضیلت حاصل نہیں۔

باب جمع السور فی رکعة

ایک رکعت میں ایک سے زیادہ سورتوں کا پڑھنا درست ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

حضرت عامر شعبی اور ابوبکر بن عبدالرحمٰن کے نزدیک ایک رکعت میں ایک سے زائد سورتوں کا پڑھنا مکروہ ہے۔ "فذهب إلى هذا قوم فقالوا: لا ينبغي للرجل أن يزيد..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن أبي العالية۔ رضي الله عنه۔ قال: "أخبرني من سمع النبيّ صلى الله عليه وسلم يقول: لكل سورة ركعة". وفي رواية: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لكل سورة ركعة".

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تصریح منقول ہے کہ ہر سورت کے لیے ایک رکعت ہے، یعنی ایک رکعت میں صرف ایک سورت پڑھنی چاہیے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک رکعت میں ایک سے زائد سورتیں پڑھنا درست نہیں، مکروہ ہے۔

جواب:

یہ روایت صرف حضرت ابو العالیہ سے مروی ہے، جبکہ اس کے مقابلے میں بہت سے صحابۂ کرام سے تواتر کے ساتھ ایک رکعت میں ایک سے زائد سورتوں کا پڑھنا مروی ہے اور نظر بھی اس کی تائید کرتی ہے، چنانچہ علامہ طحاوی فرماتے ہیں:

"فقد خالف هذا (المنقول فيه قراءة السور في ركعة واحدة) ما روى أبو

العالية ، وهو أولى ؛ لاستقامة طريقه وصحة مجيئه "..... وهذاالذى ذكرنا مع تواتر الرواية فيه عن رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ وكثرة من ذهب إليه من أصحابه ومن تابعيهم هو النظر ".

لہٰذا ان تمام روایات اور نظر کے مقابلے میں صرف حضرت ابو العالیہ کی روایت سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہائے امت اور محدثین کرام فرماتے ہیں کہ ایک رکعت میں ایک سے زائد سورتوں کا پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔ "وخالفهم فى ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل نمبر (۱):

عن عبدالله بن شقيق ـ رضى الله عنه ـ قال : قلت لعائشة : أكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرن السور ؟ قالت : [نعم] المفصل ".

دلیل نمبر (۲):

عن الأسود ، قال : جاء رجل إلى عبدالله بن مسعود ، فقال : إني قرأت المفصل فى ركعة؟! فقال : ... إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرن بين كل سورتين فى ركعة واحدة ... ".

دلیل نمبر (۳):

عن حذيفة ابن اليمان ـ رضى الله عنه ـ قال : " صليت إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة ، فاستفتح سورة البقرة ، فلما فرغ منها استفتح آل عمران ... ".

استدلال:

ان تینوں حدیثوں میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی رکعت میں دو یا دو سے بھی زائد سورتیں پڑھتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک ہی رکعت میں ایک سے زائد سورتوں کا پڑھنا بلا کراہت درست اور جائز ہے۔ اسی طرح ایک رکعت میں ایک سے زائد سورتوں کا پڑھنا حضرت عمر فاروق، حضرت ابن عمر، حضرت عبداللہ بن مسعود اور دوسرے صحابۂ کرام سے منقول ہے اور نظر سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔ لہٰذا یہی اولیٰ اور یہی راجح ہے۔

دلیل (٤) نظر:

ہر رکعت میں سورت فاتحہ اور ایک اور سورت اس کے ساتھ پڑھی جاتی ہے، صرف سورت فاتحہ کے لیے ایک رکعت لازم نہیں ہوتی ہے۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ سورت فاتحہ کی طرح دوسری بھی کسی سورت کے لیے ایک رکعت لازم نہیں ہونی چاہیے کہ اس رکعت میں اس سورت کے ساتھ دوسری سورت ملانا درست نہ ہو، بلکہ ایک ہی رکعت میں ایک سے زائد سورتوں کا پڑھنا درست ہونا چاہیے۔

باب القيام في شهر رمضان

هل هو في المنازل افضل أم مع الإمام ؟

قیام رمضان یعنی تراویح مسجد میں امام کے ساتھ پڑھنا افضل ہے یا گھروں میں؟ اس سلسلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام ابوحنیفہ، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ تراویح مسجد میں امام کی اقتداء میں پڑھنا زیادہ افضل ہے۔ "فذهب قوم إلى هذا..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن أبي ذر رضي الله عنه قال: "صمت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان ... فقلنا: يا رسول الله! لو نفلتنا! فقال: إن القوم إذا صلوا مع الإمام حتى ينصرف، كتب لهم قيام تلك الليلة ...".

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ جو لوگ امام کے ساتھ باجماعت تراویح پڑھ لیتے ہیں، ان کو ساری رات نماز پڑھنے کا ثواب ملے گا اور ظاہر ہے کہ امام کے ساتھ باجماعت نماز پڑھنا مسجد ہی میں ہوتا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تراویح امام کے ساتھ مسجد میں پڑھنا افضل ہے۔

جواب:

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ بات فی نفسہ درست ہے کہ جو شخص امام کے ساتھ تراویح پڑھنے میں رات کا کچھ حصہ گزارے تو اسے ساری رات نماز پڑھنے کا ثواب ملے گا، لیکن گھر

میں انفرادی طور پر تراویح پڑھنے میں اس سے بھی زیادہ فضیلت ہے۔لہٰذا اس دلیل سے مسجد میں تراویح پڑھنے کی افضلیت پر استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام شافعی، امام مالک، حسن بصری، ایک قول کے مطابق امام ابو یوسف اور علامہ طحاوی کے ہاں تراویح عام نوافل کی طرح گھر میں پڑھنا زیادہ افضل ہے۔" وخالفهم فی ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن زيد بن ثابت ـ رضى الله عنه ـ أن النبيّ صلى الله عليه وسلم احتجر حجرة في المسجد من حصير، فصلى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليالي حتى اجتمع إليه ناس، ثم فقدوا صوته فظنوا أنه قدنام، فجعل بعضهم يتنحنح؛ ليخرج إليهم، فقال: ... فصلوا أيها الناس! في بيوتكم؛ فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة".

استدلال:

اس حدیث میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ جب صحابۂ کرام نے رمضان میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے تراویح باجماعت پڑھانے کی خواہش ظاہر کی تو آپ علیہ السلام نے ان سے فرمایا: اپنے اپنے گھروں میں تنہا نماز پڑھا کریں، کیونکہ فرض نماز کے علاوہ باقی نمازیں گھر میں تنہا پڑھنا افضل ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ تراویح گھر میں پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔

باب المفصل هل فيه السجود ام لا ؟

اس باب میں چار مسئلے زیر بحث آئیں گے:

مسالة اولی :

پہلا مسئلہ یہ کہ مفصلات میں سجدۂ تلاوت ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام مالک، حسن بصری اور سعید بن المسیب فرماتے ہیں کہ مفصلات، یعنی "سورۂ نجم، سورۂ انشقاق اور سورۂ اقرأ" میں کوئی سجدۂ تلاوت نہیں ہے۔ "فذهب إلى هذا الحديث قوم ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل نمبر (۱):

عن زید بن ثابت - رضی الله عنه - قال: " عرضت علی النبیّ - صلی الله علیه وسلم - النجم فلم یسجد أحد منا ".

دلیل نمبر (۲):

عن عطاء، " أنه سأل أبی ابن کعب: هل فی المفصل سجدة؟ قال: لا. فأبی بن کعب قد قرأ علیه النبیّ - صلی الله علیه وسلم - القرآن کله، فلو کان فی المفصل سجودا إذًا الفعله بسجود النبی - صلی الله علیه وسلم - فیه لمّا أتی علیه فی تلاوته ".

استدلال:

پہلی حدیث میں حضرت زید رضی اللہ عنہ نے تصریح فرمائی ہے کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سورۂ نجم سنائی اور ہم میں سے کسی نے بھی سجدۂ تلاوت نہیں کیا اور دوسری حدیث میں حضرت ابی بن کعب نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ مفصلات میں سجدۂ تلاوت نہیں، کیونکہ آپ علیہ السلام نے ان میں سجدہ نہیں کیا ہے جس سے اولاً یہ ثابت ہوتا ہے کہ سورۂ نجم میں سجدۂ تلاوت نہیں اور ثانیاً یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ سورۂ نجم مفصلات میں ہے، اس لیے مفصلات میں بھی سجدۂ تلاوت نہیں ہے۔

جواب:

اس حدیث میں یہ احتمال موجود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء نہ ہونے کی وجہ سے سجدۂ تلاوت چھوڑ دیا ہے، کیونکہ سجدۂ تلاوت کے لیے وضوء کا ہونا ضروری ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ تلاوت ایسے وقت میں کی گئی تھی جس میں سجدۂ تلاوت ادا کرنا جائز نہیں تھا۔ تیسرا احتمال اس میں یہ بھی ہے کہ سجدۂ تلاوت ادا کرنا آپ علیہ السلام کے ہاں اختیاری تھا، یعنی جو چاہے کرلے اور جو چاہے چھوڑ دے اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ سورۂ نجم میں سجدۂ تلاوت بالکل ہے ہی نہیں۔ لہٰذا ان چاروں احتمالات میں کسی ایک کو بلا دلیل ترجیح دینا اور اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔

فائدہ:

علامہ طحاوی فرماتے ہیں کہ دلائل نقلیہ سے تو احناف کی تائید ہوتی ہے، لیکن نظر سے قول مخالف کی تائید ہوتی ہے اور عقلی دلیل کی بجائے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت شدہ حکم کا اتباع اولیٰ ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مفصلات میں سجدۂ تلاوت ہے۔ نظر سے پہلے ایک ضمنی مسئلہ سمجھنا ضروری ہے، وہ یہ کہ پورے قرآن مجید میں کل کتنے سجدے ہیں؟ چنانچہ اس سلسلے

میں تین اقوال مشہور ہیں:

امام احمد اور علامہ اسحاق کے ہاں پندرہ مقامات پر سجدۂ تلاوت ہے، سورۂ حج میں دو سجدے اور بقیہ احناف کی طرح ہے۔ امام مالک کے نزدیک گیارہ مقامات پر سجدۂ تلاوت ہے، سورۂ نجم، سورۂ انشقاق اور سورۂ علق میں سجدہ نہیں، باقی احناف کی طرح ہے۔ احناف اور امام شافعی کے نزدیک چودہ مقامات پر سجدہ ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ احناف کے ہاں سورۂ حج اور سورۂ ص میں ایک ایک سجدہ ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک سورۂ حج میں دو سجدے اور سورۂ ص میں کوئی سجدہ نہیں۔

نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ دس مقامات پر (یعنی سورۂ اعراف، رعد، نحل، بنی اسرائیل، مریم، حج میں پہلی آیت، فرقان، نمل، الم تنزیل اور حم میں) بالاتفاق سجدۂ تلاوت ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ''حم'' میں احناف کے ہاں سجدہ ﴿ وهم لا يسأمون ﴾ پر ہے، جبکہ امام مالک، امام شافعی وغیرہ کے ہاں ﴿واسجدوا لله ... إياه تعبدون ﴾ پر ہے۔ ان تمام سورتوں میں جہاں سجدہ واجب ہے، وہاں سجدے کی خبر دی گئی ہے، کسی ایک آیت میں بھی امر نہیں جس سے یہ قاعدہ نکلتا ہے کہ جہاں جہاں موضع امر ہو، وہاں سجدہ نہیں اور جہاں موضع اخبار ہو، وہاں سجدہ ہے۔

لہٰذا اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ مختلف مقامات میں جہاں جہاں اخبار ہے، وہاں سجدہ ہونا چاہیے اور جہاں اخبار نہیں، امر ہے، وہاں سجدہ نہیں ہونا چاہیے! لہٰذا سورۂ نجم ﴿واسجدوا لله واعبدوا... ﴾ میں چونکہ امر ہے، اس لیے یہاں سجدہ نہیں ہونا چاہیے! اسی طرح ﴿ اقرأ باسم ربك ... واسجد واقترب ﴾ میں اور سورۂ حج کے دوسرے مقام ﴿واركعوا واسجدوا﴾ میں امر ہونے کی وجہ سے سجدہ نہیں ہونا چاہیے! اور سورۂ انشقاق: ﴿لا يسجدون ﴾ اور سورۂ حم سجدہ: ﴿وهم لا يسأمون﴾ میں اخبار ہے، اس لیے وہاں سجدہ ہونا چاہیے! پس نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ سورۂ نجم اور سورۂ انشقاق میں سجدہ نہیں ہونا چاہیے!

جواب:

اگرچہ نظر کا تقاضا یہ ہے کہ سورۂ نجم اور سورۂ انشقاق میں سجدہ نہیں ہونا چاہیے، لیکن احادیث میں چونکہ ان کا ثبوت ہے، اس لیے نظر کی پیروی کرنے کی بجائے احادیث پر عمل کرنا زیادہ اولیٰ ہے۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ مفصلات، یعنی "سورۂ نجم، سورۂ انشقاق اور سورۂ علق، میں سجدۂ تلاوت ہے۔ "وخالفهم في ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن عبد الله بن مسعود– رضي الله عنه– "أن النبي – صلى الله عليه وسلم– قرأ "والنجم" فسجد فيها فلم يبق أحد إلا سجد إلا شيخ كبير اخذ كفا من تراب فقال: هذا يكفيني، قال عبد الله : ولقد رأيت بعد قُتل كافرا".

دلیل (۲):

عن ابن عمر رضي الله عنهما۔ "أن رسول الله– صلى الله عليه وسلم– قرأ بالنجم فسجدو سجد معه المسلمون ...".

دلیل (۳):

عن أبي هريرة –رضي الله عنه– "أن النبي – صلى الله عليه وسلم– قرأ "والنجم "فسجد وسجد الناس معه. إلا رجلين أراد الشهرة. "

استدلال:

ان تینوں روایات میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ نجم پڑھنے کے بعد سجدۂ تلاوت کیا تھا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سورۂ نجم میں سجدہ ہے، ورنہ آپ علیہ السلام اس کے بعد سجدہ نہ فرماتے۔

دلیل (٤):

عن أبي هريرة –رضي الله عنه– "قال : سجدت مع رسول الله –صلى الله عليه وسلم– في " إذا السماء انشقت و" اقرأ باسم ربك الذي خلق" سجدتين. "

استدلال:

اس حدیث میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے وضاحت کے ساتھ یہ فرمایا ہے کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ "إذا السماء انشقت" اور "اقرأ باسم ربک الذی خلق" میں سجدہ کیا ہے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان دو سورتوں میں بھی سجدۂ تلاوت ہے۔

مسألة ثانية:

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت واجب ہے یا سنت؟ اس سلسلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق کے نزدیک سجدۂ تلاوت واجب نہیں، سنت ہے۔ "قد ذہب جماعة من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سجدۃ التلاوۃ إلی أنہ غیر واجب" سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن عروة أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ قرأ السجدة وهو على المنبر يوم الجمعة، فنزل فسجد و سجدوا معه، ثم قرأها يوم الجمعة الأخرى، فتهيئوا للسجود، فقال عمر على رسلكم ان الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء" فقرأها ولم يسجد منعهم أن يسجد".

استدلال:

اس حدیث میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تصریح فرمائی ہے کہ سجدۂ تلاوت واجب نہیں اور دوسرا یہ کہ آپ رضی اللہ عنہ نے آیت سجدہ پڑھنے کے بعد بھی سجدہ نہیں کیا اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی نہ سجدہ کیا اور نہ ہی کسی صحابی نے سجدہ نہ کرنے پر نکیر فرمائی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سجدۂ تلاوت واجب نہیں۔

دلیل (۲) نظر:

فرض نماز سواری کے اوپر ادا کرنا جائز نہیں، جبکہ نفل نماز سواری کے اوپر بھی ادا کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے آیت سجدہ سواری پر بیٹھے بیٹھے تلاوت کی تو اس کے لیے یہ جائز ہے کہ سواری پر بیٹھے بیٹھے سجدۂ تلاوت ادا کرے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سجدۂ تلاوت واجب نہیں، سنت ہے۔

دوسرا قول:

احناف کے ہاں سجدۂ تلاوت واجب ہے۔ "وکان أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد يذهبون في السجود إلى خلاف ذلك، ويقولون هي واجبة" سے احناف مراد ہیں۔

دلیل:

حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہم کی سابقہ

حدیثیں اس قول کی دلائل ہیں، چنانچہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ جس شخص نے سجدۂ تلاوت نہیں کیا، وہ کفر کی حالت میں قتل ہوا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سجدۂ تلاوت واجب ہے۔

مسألہ ثالثة:

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ سورۂ ص میں سجدہ ہے یا نہیں؟ اس مسئلے کو علامہ طحاوی نے "وقد اختلف فی سورۃ ص" سے بیان فرمایا ہے، چنانچہ اس بارے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی اور عامر شعبی وغیرہ فرماتے ہیں کہ سورہ ص میں سجدہ نہیں ہے "وقال آخرون لیس فیھا سجدۃ" سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دوسرا قول:

امام مالک اور احناف کے ہاں سورۂ ص میں سجدہ تلاوت ہے۔ "فقال قوم :فیھا سجدۃ ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل نمبر (۱):

عن أبی سعد–رضی اللّٰہ عنہ– أن رسول اللّٰہ –صلی اللّٰہ علی وسلم– سجد فی "ص".

استدلال:

اس حدیث میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ ص میں سجدہ فرمایا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سورۂ ص میں سجدہ ہے۔

دلیل (۲) نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جہاں جہاں موضع خبر ہو، وہاں وہاں بالاتفاق سجدہ واجب ہوتا ہے اور جہاں جہاں امر ہو، وہاں اختلاف ہوتا ہے اور سورۂ ص میں جو حضرات سجدے کے قائل ہیں، انہوں نے موضع خبر (یعنی فاستغفر ربہ وخر راکعا وأناب) میں سجدہ کا قول کیا ہے، اس لیے نظر اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سورۂ ص میں سجدہ ہونا چاہیے!

مسألہ رابعة:

سورۂ حج میں دو سجدے ہیں یا ایک؟ اس سلسلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک سورۂ حج میں دو سجدے ہیں:

دلیل:

عن عبد اللّٰہ بن ثعلبة -رضی اللّٰہ عنه- قال : "صلّی بنا عمر بن الخطاب الصبح، فقرأ بالحج و سجد فیھا سجدتین".

استدلال:

اس حدیث میں عبداللہ بن ثعلبہ نے تصریح فرمائی ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے صبح کی نماز میں سورۂ حج پڑھی اور دو سجدے کیے۔ اسی طرح ابو موسی اشعری، عبداللہ بن عمر اور ابو درداء رضی اللہ عنہم سے بھی منقول ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سورۂ حج میں دو سجدے ہیں۔

دوسرا قول:

احناف کے ہاں سورۂ حج میں صرف ایک سجدہ ہے اور وہ بھی پہلی جگہ ہے، دوسری جگہ نہیں۔

دلیل:

عن ابن عباس -رضی اللّٰہ عنھما- : قال فی سجود الحج : الأول عزیمة، والآخر تعلیم".

استدلال:

اس حدیث میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سورۂ حج میں پہلی جگہ تو سجدہ ہے، لیکن دوسری جگہ سجدہ نہیں، کیونکہ اس میں ''وارکعوا واسجدوا'' صرف تعلیم کے لیے آیا ہے جس کی وجہ سے سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہوتا۔

باب الرجل یصلی فی رحله
ثم یاتی المسجد والناس یصلون

اگر کوئی شخص انفرادی طور پر نماز پڑھ لیتا ہے اور مسجد میں آ کر دیکھتا ہے کہ لوگ اسی نماز کو باجماعت پڑھ رہے ہیں تو کیا وہ اس جماعت میں شرکت کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علامہ طحاوی نے دو قول ذکر فرمائے ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی اور امام احمد فرماتے ہیں کہ انفرادی طور پر نماز پڑھنے کے بعد دوبارہ پانچوں نمازوں میں لوگوں کے ساتھ باجماعت نماز میں شرکت جائز ہے۔ "فذهب قوم إلى هذه

الآثار..." سے یہی حضرات مراد ہیں

دلیل (۱):

عن بسر بن محجن عن أبيه، عن النبي -صلى الله عليه و سلم- أنه رآه وقد أقيمت الصلاة [الظهر أو العصر] قال :فجلست لم أقم للصلاة، فلما قضى صلاته قال لي: ألست مسلما ! قلت :بلى ! قال فما منعك أن تصلي معنا! ؟فقلت : قد كنت صليت مع أهلي !فقال : صلّ مع الناس وإن كنت قد صليت مع أهلك ".

دلیل(۲):

عن أبي ذر- رضي الله عنه- قال : ضرب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على فخذي، فقال لي: كيف أنت إذا أبقيت في قوم يؤخرون الصلا ة عن وقتها ؟ ثم قال لي :صلّ الصلاة لوقتها ثم اخرج وإن كنت في المسجد، فأقيمت الصلاة، فصلّ معهم ولا تقل: إني قد صليت فلا أصلي ".

دلیل(۳):

عن جابر بن يزيدعن أبيه -رضي الله عنه- قال: صلى بنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في مسجد الخيف صلاة الصبح، فلما قضى صلاته، اذا رجلان جالسان في مؤخر المسجد فأتي بهما ترعد فرائصهما فقال : "ما منعكما أن تصليا معنا !؟ فقالا : يا رسول الله اصلينا في رحالنا. قال: فلا تفعلا! إذا صليتما في رحالكما ثم رأيتما الناس وهم يصلّون فصليا معهم فإنها لكما نافلة ".

استدلال:

ان تینوں حدیثوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف حضرات کو یہ تعلیم دی ہے کہ جب تم نماز پڑھ لو اور پھر مسجد میں لوگوں کو نماز پڑھتے دیکھ لو تو ان کے ساتھ نماز میں شریک ہو جاؤ اور چونکہ ظہر اور عشاء نہیں، بلکہ ایک حدیث میں تو فجر کی بھی تصریح ہے لہٰذا تمام نمازوں میں شرکت کرنا جائز ہے اور یہ نفل ہو جائے گی۔

جواب:

جن احادیث میں "فإنها لكم نافلة أو تطوع" کے الفاظ ہیں، وہ سارے منسوخ ہیں۔ ناسخ وہ احادیث ہیں جن میں فجر اور عصر کے بعد نفل پڑھنے کی نہی آئی ہے اور جن احادیث میں یہ الفاظ

نہیں، وہ ابتدائے اسلام پر محمول ہے جب ایک وقت میں ایک فرض کو دو دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا اور یہ حکم بھی منسوخ ہوا ہے۔ لہٰذا دونوں صورتوں میں مذکورہ بالا احادیث منسوخ ہو چکی ہیں اور منسوخ احادیث سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنی نماز پڑھ لے اور پھر وہی نماز باجماعت ادا ہو رہی ہو تو اس کے لیے صرف ظہر اور عصر کی نماز میں شرکت جائز ہے، ان کے علاوہ فجر، عصر اور مغرب میں شرکت جائز نہیں۔ فجر اور عصر میں شرکت اس لیے جائز نہیں کہ ان دونوں کے بعد نوافل جائز نہیں اور مغرب میں اس لیے جائز نہیں کہ تین رکعت نفل مشروع نہیں۔ "وخالفهم في ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن عمر وعلي وعائشة -رضي الله عنهم- قالوا: نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، وبعد الصبح حتى تطلع الشمس".

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ فجر اور عصر کے بعد طلوع اور غروب آفتاب تک نفل پڑھنا جائز نہیں! اور ایک مرتبہ فرض نماز پڑھنے کے بعد دوبارہ جماعت میں شرکت نفل ہے جو فجر اور عصر کے بعد جائز نہیں، اس لیے فجر اور عصر کے بعد شرکت جائز نہیں۔

دلیل (۲):

عن نافع عن ابن عمر -رضي الله عنهما- قال: "إن صلّيت في أهلك، ثم أدركت الصلاة فصلّها، إلا الصبح والمغرب، فإنهما لا يعادان في يوم."

استدلال:

اس حدیث میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے تصریح فرمائی ہے کہ فجر اور مغرب کی نماز ایک دن میں دو مرتبہ نہیں پڑھی جا سکتی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فجر اور مغرب کی نماز میں شرکت جائز نہیں۔

فائدہ:

اس حدیث کے پیش نظر علامہ اوزاعی اور ابراہیم نخعی نے عصر کے بعد بھی شرکت کو جائز

قرار دیا ہے۔ امام مالک نے ظہر، عصر اور عشاء کے ساتھ فجر کی نماز میں بھی شرکت کو جائز قرار دیا ہے۔ علامہ طحاوی نے ان دو اقوال کا تذکرہ نہیں فرمایا ہے۔

باب الرجل يدخل المسجد يوم الجمعة والامام يخطب هل ينبغي أن يركع أم لا؟

اگر کوئی شخص اس وقت مسجد میں داخل ہو جائے جب امام جمعہ کا خطبہ دے رہا ہو تو اس کے لیے دو رکعت نماز تحیۃ المسجد پڑھنا مستحب ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ جمعے کے خطبے کے دوران آنے والے شخص کے لیے تحیۃ المسجد کی دو رکعت مختصر نفل پڑھنا مستحب ہے، انہیں پڑھے بغیر بیٹھ جانا مکروہ ہے۔ "فذهب قوم إلى أن من دخل المسجد يوم الجمعة..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن جابر –رضي الله عنه– قال: "جاء سليك الغطفاني في يوم الجمعة، ورسول الله –صلى الله عليه وسلم– على المنبر، فقعد سليك قبل أن يصلي، فقال له النبي –صلى الله عليه وسلم–: أركعت ركعتين؟ قال: لا. قال: قم فاركعهما." وفي رواية أخرى: فقال رسول الله –صلى الله عليه وسلم– إذا جاء أحدكم يوم الجمعة والإمام يخطب، فليصلّ ركعتين خفيفتين ثم ليجلس".

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی شخص خطبے کے دوران مسجد میں داخل ہو جائے تو دو ہلکی سی رکعتیں ضرور پڑھ لیا کریں! جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خطبے کے دوران بھی تحیۃ المسجد پڑھنا مستحب ہے۔

جواب:

اس حدیث میں یہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سلیک رضی اللہ عنہ کے آنے پر لوگوں کو اس بات کی تعلیم دینے کے لیے کہ مسجد میں داخل ہوتے وقت دو رکعت نماز پڑھنا چاہیے! خطبہ جمعہ روک دیا ہو اور اس کے بعد باقاعدہ خطبہ شروع کیا ہو۔ اس صورت میں خطبے کے دوران تحیۃ المسجد پڑھنا ثابت نہیں ہوتا۔

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ اسلام کے ابتداء میں خطبے کے دوران بھی تحیۃ المسجد پڑھنا

مستحب تھا، لیکن جب نماز کے دوران گفتگو کرنے کا جواز منسوخ ہوا تو خطبے کے دوران کلام وغیرہ کرنا بھی منسوخ ہوا۔ لہٰذا اب خطبے کے دوران تحیۃ المسجد کا حکم منسوخ ہے اور منسوخ روایت سے استدلال درست نہیں!

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ اور امام مالک فرماتے ہیں کہ خطبے کے دوران تحیۃ المسجد پڑھنا مکروہ تحریمی ہے اور تحیۃ المسجد پڑھے بغیر بیٹھ جانا واجب ہے۔ "وخالفهم في ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي هريرة -رضي الله عنه- " أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: إذا قلت لصاحبك: انصت! والإمام يخطب، فقد لغوت. "

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی تاکید فرمائی ہے کہ کوئی شخص دوسرے کو "خاموش رہو!" نہ کہے اور جب ایک مقتدی صرف اتنا نہیں کہہ سکتا تو اس کے لیے دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھنا بطریق اولیٰ صحیح نہیں، مکروہ ہے۔

دلیل (۲):

عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال "قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: أتدرون ما الجمعة؟... ثم يمشي إلى المسجد ثم ينصت حتى يقضي الإمام صلاته، إلا كان له كفارة ما بينه وبين الجمعة التي قبلها".

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شخص جمعہ کے لیے مسجد میں آئے اور امام کے نماز سے فارغ ہونے تک خاموشی سے رہے، اللہ تعالیٰ اس جمعہ اور اس سے پہلے جمعہ کے درمیان اس کے تمام گناہ معاف کر دیں گے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دوران خطبہ بالکل خاموش رہنا چاہیے!

دلیل (۳) نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص امام کے خطبہ شروع کرنے سے پہلے مسجد میں موجود ہو، اس کے لیے خطبہ کے دوران نماز پڑھنا بالاتفاق جائز نہیں! جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خطبے کا وقت کسی

بھی نماز کے لیے مشروع نہیں۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا ہے کہ جو شخص خطبے کے دوران مسجد میں آئے، اس کے لیے بھی خطبے کے دوران تحیۃ المسجد پڑھنا جائز نہیں ہونا چاہیے!

باب الرجل يدخل المسجد والإمام في صلاة الفجر ولم يكن ركع، أيركع أو لا يركع ؟

اگر کوئی شخص اس وقت مسجد میں داخل ہو جائے جب فجر کی نماز شروع ہو گئی ہو اور اس نے سنت نہ پڑھی ہو تو کیا وہ سنت پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ فجر کی جماعت شروع ہونے کے بعد سنت پڑھنا جائز نہیں، اگر چہ سنت پڑھنے کی صورت میں بھی فرض نماز کی دونوں رکعتیں مل جانے کی امید ہو، البتہ اگر کسی نے سنت پڑھ لی تو کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہو جائے گی۔ "فذهب قوم إلى هذا الحديث ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي هريرة - رضي الله عنه- عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: "إذا أقيمت الصلاة، فلا صلاة إلا المكتوبة. "

دلیل (۲):

عن عبد الله بن سرجس -رضي الله عنه- أن رجلا جاء، ورسول الله -صلّى الله عليه وسلم- في صلاة الصبح، فركع ركعتين [خلف الناس] ثم دخل مع النبي -صلّى الله عليه وسلم- في الصلاة، فلما قضى النبي، -صلّى الله عليه وسلم- صلاته، قال :يا فلان! أجعلت صلاتك التي صليت معنا أو التي صليت وحدك. "

استدلال:

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی حدیث میں صراحتاً اور دوسری حدیث میں کنایۃً فجر کی جماعت شروع ہونے کے بعد سنت پڑھنے سے منع فرمایا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فجر کی جماعت شروع ہونے کے بعد سنت پڑھنا جائز نہیں۔

جواب:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو صرف زکریا بن اسحاق نے مرفوعاً روایت کیا

ہے جبکہ اس کے علاوہ حفاظ حدیث نے اسے موقوفاً روایت کیا ہے اور آنے والی مرفوع روایات کے مقابلے میں اس موقوف روایت سے استدلال درست نہیں۔ دوسری حدیث کی ایک روایت میں ''خلف الناس'' سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص نے صفوں کے متصلاً پیچھے پیچھے سنت ادا کی تھی، اس لیے آپ علیہ السلام نے اسے اس سے کنایتاً منع فرمایا تھا اور صفوف سے متصلاً ادا کرنا ہمارے ہاں بھی مکروہ ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے فجر کی جماعت شروع ہونے کے بعد صفوں سے الگ تھلگ کھڑے ہو کر سنت ادا کرنے کی کراہت پر استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر فرض نماز کی آخری رکعت مل جانے کی امید ہو، تب تو سنت پڑھنا بلا کراہت جائز ہے اور اگر آخری رکعت مل جانے کی بھی امید نہ ہو تو پھر سنت پڑھنا مکروہ ہے۔ اسی طرح صفوں سے متصل کھڑے ہو کر سنت پڑھنا بھی مکروہ ہے لہٰذا سنت گھر میں یا مسجد کے برآمدے وغیرہ میں پڑھنا چاہیے! ''وخالفهم فی ذلک آخرون...'' سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبی موسی - رضی الله عنه- " أنه حین دعاهم سعید بن العاص، دعا أبا موسی وحذیفة وعبد الله بن مسعود قبل أن یصلی الغداة، ثم خرجوا من عنده و قد أقیمت الصلاة، فجلس عبد الله بن مسعود إلی أسطوانة من المسجد، فصلی الرکعتین، ثم دخل فی الصلاة ".

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ فجر کی جماعت شروع ہونے کے بعد عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے مسجد کے ایک ستون کے ساتھ سنت ادا کی تھی۔ اس طرح حضرت عبداللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ سے بھی منقول ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فجر کی جماعت شروع ہونے کے بعد بھی صفوں سے الگ تھلگ کھڑے ہو کر سنت ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

دلیل (۲) نظر:

اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر فجر کی جماعت شروع ہو جائے اور کوئی شخص گھر میں ہو اور سنت پڑھنے سے جماعت چھوٹ جانے کا خطرہ نہ ہو تو اس کے لیے سنت پڑھنا بلا

کراہت جائز، بلکہ اولی ہے۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ فجر کی سنت میں چونکہ بہت زیادہ تاکید بھی آئی ہے، اس لیے مسجد میں بھی جب تک دوسری رکعت مل جانے کی امید ہو، تب تک سنت پڑھنا بلا کراہت جائز ہونا چاہیے!

باب الصلاة في الثوب الواحد

اگر کسی شخص کے پاس صرف ایک کپڑا ہو تو اسے لنگی کی جگہ پہن کر اس میں نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے، البتہ اگر کسی کے پاس دو کپڑے موجود ہوں اور وہ پھر بھی ایک کپڑے میں نماز پڑھتا ہے تو یہ کیسا ہے؟ اس سلسلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام احمد، طاؤس بن کیسان اور محمد بن جریر طبری فرماتے ہیں کہ جس شخص کے پاس دو کپڑے ہوں اس کے لیے ایک کپڑے میں نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے۔ "فذهب إلى هذا قوم، فكرهو الصلاة في ثوب واحد ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن نافع أن ابن عمر –رضي الله عنهما– "كساه –وهو غلام– فدخل المسجد فوجده يصلي متوحشا [بثوب واحد] فقال :... عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– أو عن عمر: "لا يشتمل أحدكم في الصلاة اشتمال اليهود! من كان له ثوبان فليتزر وليرتد، ومن لم يكن له ثوبان، فليتزر ثم ليصل".

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کی طرح ایک کپڑا پہن کر نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس کے پاس دو کپڑے ہوں، اس کے لیے ایک کپڑے میں نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے۔

جواب:

اس حدیث کو حضرت سالم بن عبد اللہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے نقل فرمائی ہے اور وہ اسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے موقوفاً نقل کرتے ہیں اور موقوف روایت سے آئندہ آنے والی مرفوع روایات کے مقابلے میں استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام مالک اور علامہ اسحاق (اور ایک قول کے مطابق امام احمد)

فرماتے ہیں کہ جس شخص کے پاس دو کپڑے ہوں، اس کے لیے بھی ایک کپڑے میں نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔ "وخالفهم فی ذلك آخرون ..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل(۱):

عن أبی هريرة -رضی الله عنه- قال:" قام رجل، فقال: يا رسول الله! أيصلی فی ثوب واحد، فقال: أو كلكم يجد ثوبين".

دلیل(۲):

عن جابر بن عبدالله -رضی الله عنه- قال: ... أن النبی -صلی الله عليه وسلم- سئل عن الصلاة فی ثوب واحد ؟فقال نعم! ومتی يكون لأحد كم ثوبان".

دلیل(۳):

عن سلمة بن الأكوع -رضی الله عنه- قال:" قلت: يا رسول الله!إنی اعالج الصيد، أفأصلی فی قميص واحد، قال نعم! وزره ولو بشوكة".

دلیل(٤):

عن أبی سلمة -رضی الله عنه- أنه رأی النبی -صلی الله عليه وسلم- يصلی فی ثوب واحد فی بيت أم سلمة". وفی رواية:" يصلی فی ثوب واحد ملتحفا به".

استدلال:

پہلی تین حدیثوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کپڑے میں نماز پڑھنے کی صراحتاً اجازت دی ہے اور آخری حدیث آپ علیہ السلام کا عمل اسی طرح منقول ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک کپڑے میں نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔

فائدہ:

جس شخص کے پاس ایک کپڑا ہو تو قول اول والوں کے ہاں اسے تہبند کی جگہ پہن لینا چاہیے، پورے بدن پر لپیٹنا مکروہ ہے اور دوسرے قول والوں کے ہاں اسے تہبند کی جگہ بھی پہن سکتا ہے اور پورے بدن پر بھی لپیٹ سکتا ہے۔ قول اول والوں کی دلیل حضرت نافع کی حدیث ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تصریح منقول ہے کہ جس کے پاس ایک کپڑا ہو تو وہ اسے تہبند کی جگہ باندھ کر نماز پڑھے۔ لہٰذا یہاں پر صرف قول ثانی کی دلیل بیان کی جائے گی۔

دلیل:

(۱) عن ابن عباس -رضی الله عنهما- قال: رأيت رسول الله -صلی الله

عليه وسلم- يصلي في بردله حضرمي متوحشا به ما عليه غيره".

(۲) عن عمار بن ياسر -رضي الله عنه- قال: " أمّنا رسول الله صلّى الله عليه وسلم- في ثوب واحد متوحشا به ".

(۳) عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: "قال النبي -صلّى الله عليه وسلم- :"لا يصلي أحدكم في الثوب الواحد ليس على عاتقه منهم شئ ".

استدلال:

پہلی دو حدیثوں میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کپڑے میں نماز پڑھی تھی اور وہ ایک کپڑا پورے بدن پر لپیٹ لیا تھا اور تیسری حدیث میں آپ علیہ السلام نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ کوئی شخص ایک کپڑا اس طرح نہ پہن لے کہ کندھے پر اس کا کچھ حصہ نہ ہو یہ کنایۃً تہبند کی جگہ کپڑا باندھنے سے نہی ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک کپڑا پورے بدن پر لپیٹنا زیادہ اولیٰ ہے۔

باب الصلاة في أعطان الإبل

"أعطان" عطن کی جمع ہے جس کا معنی "اونٹوں کا باڑہ" ہے۔ اونٹوں کے باڑے میں نماز پڑھنا درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ اونٹوں کے باڑے میں نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے، بلکہ امام احمد کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ نماز فاسد ہے۔ "فذهب قوم إلى أن الصلاة في أعطان الإبل مكروهة... " سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- قال: نهى رسول الله -صلّى الله عليه وسلم- عن الصلاة في سبعة مواطن : في المزبلة والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق و الحمام ومعاطن الإبل و فوق بيت الله".

دلیل (۲):

عن أسيد -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلّى الله عليه وسلم- : "صلوا في مرابض الغنم، ولا تصلوا في أعطان الإبل".

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ ''اونٹوں کے باڑے'' میں نماز نہ پڑھو! ان کے علاوہ اور حدیثوں میں بھی اس طرح نہی منقول ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اونٹوں کے باڑے میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر نماز پڑھنے سے جو نہی وارد ہے، وہ اس لیے کہ عام طور پر اونٹوں والے اونٹوں کے ذریعے پردہ حاصل کرنے کے لیے ان کے بغل میں بیٹھ کر پیشاب وغیرہ کرتے ہیں، اسی وجہ سے وہ اونٹوں کے باڑے میں عموماً پیشاب وغیرہ کرتے ہیں جن کی وجہ سے باڑہ ناپاک ہو جاتا ہے اور ناپاک مقام میں نماز پڑھنا جائز نہیں، یہ نہی اس لیے نہیں کہ یہ اونٹوں کا باڑہ ہے۔ لہٰذا اگر اونٹوں کے باڑے میں پاک جگہ موجود ہو تو وہاں نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔

دوسرا یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اونٹ بسا اوقات انسان پر حملہ کر کے اسے مار دیتا ہے، اس لیے آپ علیہ السلام نے اونٹوں کے باڑے میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔ لہٰذا اگر باڑے میں کوئی محفوظ جگہ موجود ہو تو وہاں نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔

دوسرا قول:

امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اونٹوں کے باڑے کے اندر نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے، بشرطیکہ پاک جگہ پر پڑھی جائے۔ ''وخالفہم فی ذلک آخرون...'' سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن نافع، عن ابن عمر -رضی اللہ عنہ- "أن رسول اللہ صلّى اللہ علیہ وسلم- کان یصلی إلی بعیرہ".

دلیل (۲):

عن عبادۃ بن الصامت -رضی اللہ عنہ- قال: "صلی بنا رسول اللہ -صلّى اللہ علیہ وسلم- إلی بعیر من المغنم ..".

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کو سامنے لا کر اس کی طرف نماز پڑھی تھی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اونٹ کے قریب نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے

اور ساتھ ساتھ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اونٹوں کے باڑے میں بھی نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔

باب الإمام یفوته صلاة العید هل یصلیها أم لا ؟

چاند نظر آنے کی خبر دیر سے آنے یا کسی اور وجہ سے پہلے دن میں عید کی نماز نہ پڑھی جا سکی تو اگلے دن عید کی نماز پڑھی جائے گی یا نہیں؟ اس بارے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام ابو یوسف، امام محمد، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ اگر پہلے دن عید کی نماز نہ پڑھی جا سکی تو دوسرے دن اس کی قضا کی جائے گی۔ اگر دوسرے روز بھی نہ پڑھی جا سکی تو تیسرے روز قضا کرنا جائز نہیں۔ یہی حضرات "فذهب قوم إلى هذا... " کے مصداق ہیں۔

دلیل:

عن أبي عمیر بن أنس بن مالك، قال: " إن الهلال خفي على الناس في آخر لیلة من شهر رمضان في زمن النبي ـ صلى الله علیه وسلم ـ فأصبحوا صیاما فشهدوا عند النبي ـ صلى الله علیه وسلم ـ بعد زوال الشمس ـ أنهم رأوا الهلال اللیلة الماضیة، فأمر رسول الله ـ صلى الله علیه وسلم ـ الناس بالفطر، فأفطروا تلك الساعة، وخرج بهم من الغد، فصلى بهم صلاة العید ".

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عید الفطر کا چاند مخفی رہا یہاں تک کہ صحابہ کرام نے اگلے روز روزہ رکھا۔ پھر زوال کے بعد چند آدمیوں نے یہ گواہی دی کہ ہم نے کل رات چاند دیکھا تھا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ توڑنے کا حکم اسی وقت صادر فرمایا اور اس کے اگلے روز عید کی نماز پڑھائی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عذر کی وجہ سے اگر پہلے دن نماز نہ پڑھی جا سکے تو اگلے دن اس کی قضا کی جائے گی۔

جواب:

اس روایت کا مدار امام ہشیم بن بشیر سلمی پر ہے اور وہ مدلس ہے، دوسری بات یہ ہے کہ دوسرے روز عید کی نماز کی قضاء کرنے کی صراحت، ان کے تین شاگردوں میں سے صرف عبد اللہ بن صالح کی روایت میں ہے اور باقی دو شاگردوں یحیٰی بن حسان اور سعید بن منصور کی روایت میں قضاء کی صراحت نہیں، صرف صحابۂ کرام کو لے کر عید گاہ کی طرف چلنے کا تذکرہ ہے جس میں یہ احتمال موجود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام کو محض دعا اور اغیار کے سامنے شوکت

اسلام کا مظاہرہ کرنے کے لیے گئے ہوں اور جب یہ احتمال موجود ہے تو دوسرے دن عید کی نماز کی قضا واجب ہونے پر اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام شافعی، امام مالک اور علامہ طحاوی فرماتے ہیں کہ اگر پہلے دن عید کی نماز نہ پڑھی جا سکی تو اگلے دن اس کی قضا نہیں کی جائے گی۔ "و خـالـفهم فی ذلك آخرون..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

فائدہ:

علامہ طحاوی نے امام ابوحنیفہ کا مذہب بھی یہی قرار دیا ہے، حالانکہ فقہ کی کتابوں میں امام ابوحنیفہ کا یہ قول کہیں بھی مذکور نہیں، بلکہ ان کا مذہب بھی وہی ہے جو صاحبین کا ہے۔

دلیل نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ نماز کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم وہ نمازیں ہیں جن کا پڑھنا ہمیشہ اور پوری زندگی لازم ہوتا ہے، جیسے پنجگانہ نمازیں۔ ان کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر یہ اپنی اصل وقت میں نہ پڑھی جا سکیں تو اس دن کے بقیہ حصے اور اس کے بعد اوقات ممنوعہ کے علاوہ ہر وقت ان کی قضا جائز ہے۔

دوسری قسم وہ نمازیں ہیں جن کا پڑھنا ہر وقت لازم نہیں، بلکہ مخصوص اوقات میں پڑھی جاتی ہیں، کسی اور وقت میں ان کا پڑھنا جائز نہیں، جیسے جمعہ کی نماز۔ ان کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر اپنے وقت میں نہ پڑھی جا سکیں تو اسی دن کے بقیہ حصے اور اس کے بعد کسی بھی وقت اس کی قضا جائز نہیں اور عید کی نماز چونکہ بالاتفاق ہر وقت پڑھنا لازم نہیں، بلکہ مخصوص وقت یعنی عید کے دن طلوع آفتاب سے لے کر زوال تک پڑھی جاتی ہے اور اگر زوال تک نہ پڑھی جا سکی تو اسی دن زوال کے بعد بالاتفاق اس کی قضاء جائز نہیں، اس لیے نظر اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دوسرے دن اس کی قضا جائز نہیں ہونی چاہیے۔

باب الصلاة فی الكعبة

خانہ کعبہ کے اندر نماز جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام احمد، امام مالک اور بعض اہل ظاہر فرماتے ہیں کہ خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ "فذهب قوم إلى هذا..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل(۱):

عن ابن عباس قال: "أخبرني أسامة بن زيد ـ رضي الله عنه ـ "أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم لما دخل البيت دعا في نواحيه كلها، ولم يصل فيه شيئا حتى خرج، فلما خرج صلى ركعتين، وقال: هذه القبلة".

استدلال:

خانہ کعبہ کے اندر داخل ہونے کے باوجود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں نماز نہ پڑھنا پھر نکل کر باہر نماز پڑھنا اور خانہ کعبہ کو "هذه القبلة" کہنا کہ یہی قبلہ ہے (یعنی نماز پڑھتے وقت پورا خانہ کعبہ سامنے ہونا چاہیے!) کہنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنا جائز نہیں، ورنہ آپ علیہ السلام ضرور پڑھ لیتے۔

جواب:

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا خانہ کعبہ کے اندر اس وقت نماز نہ پڑھنا اس بات کی دلیل نہیں کہ نماز پڑھنا جائز ہی نہیں اور عبداللہ بن عمر نے حضرت اسامہ سے نماز پڑھنے کو نقل فرمایا ہے ...اور خانہ کعبہ کو "هذه القبلة" یعنی یہی قبلہ ہے، کہنے میں تین احتمال ہیں:

پہلا احتمال یہ ہے کہ اس سے وہی معنی مراد ہے جو اوپر ذکر ہوا ہے، یعنی نماز پڑھتے وقت پورا خانہ کعبہ سامنے ہونا چاہیے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد "باجماعت نماز پڑھتے وقت پورا خانہ کعبہ امام کے سامنے ہونا چاہیے" ہے، ایسا نہیں کہ کچھ حصہ امام کے دائیں، بائیں یا پیچھے ہو۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ خانہ کعبہ تا قیامت قبلہ رہے گا اور جب اس میں تینوں احتمال موجود ہیں تو اس سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

دلیل(۲): نظر:

نماز پڑھتے وقت پورے خانہ کعبہ کا استقبال شرط اور ضروری ہے اور خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کی صورت میں بعض اجزاء دائیں طرف، بعض بائیں طرف اور بعض پیچھے کی طرف رہ جاتے ہیں، اس لیے نظر اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنا جائز نہیں ہونا چاہیے۔

دوسرا قول:

احناف کے ہاں خانہ کعبہ کے اندر ہر طرح کی نماز پڑھنا جائز ہے۔ "وخالفهم في ذلك آخرون..." کا مصداق احناف ہیں۔

دلیل(۱):

عن بلال ۔ رضی اللّٰہ عنہ ۔ "أن رسول اللّٰہ ۔صلی اللہ علیہ وسلم ۔ صلّی فی الکعبۃ". وقال جابر: " دخل النبیّ ۔صلی اللہ علیہ وسلم البیت یوم الفتح فصلّی فیہ رکعتین ".

استدلال:

ان دونوں روایتوں میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خانہ کعبہ میں داخل ہوئے اور وہاں اندر دو رکعت نفل نماز ادا فرمائی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنا درست اور جائز ہے۔

دلیل(۲) نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص خانہ کعبہ کو پیچھے، دائیں یا بائیں طرف کر کے نماز پڑھے اور سامنے کچھ حصہ بھی نہ ہو تو بالاتفاق اس کی نماز صحیح نہیں اور اگر کوئی شخص خانہ کعبہ سے باہر پورے خانہ کعبہ کے استقبال کی بجائے اس کے کچھ حصے کی طرف ہو کر نماز پڑھے تو بالاتفاق اس کی نماز صحیح ہے اور خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کی صورت میں چونکہ پورے خانہ کعبہ کا استقبال نہیں ہوتا، صرف کچھ حصے کا ہوتا ہے، اس لیے سابقہ قاعدے پر نظر اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ خانہ کعبہ کے اندر بھی نماز پڑھنا صحیح ہونا چاہیے!

باب من صلی خلف الصف وحدہ

جماعت کے دوران صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہو کر نماز پڑھنا درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ جماعت کے دوران صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ " فذھب قوم... " کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل(۱):

عن وابصۃ ۔رضی اللّٰہ عنہ ۔ "أن رسول اللّٰہ ۔صلی اللہ علیہ وسلم ۔ رأی رجلا یصلی خلف الصف وحدہ، فأمرہ رسول اللّٰہ ۔صلی اللہ علیہ وسلم ۔ أن یعید الصلاۃ ".

دلیل(۲):

حدثنا ابن مرزوق... " رجل فرد یصلّی خلف الصف، فقام النبیّ - صلی الله علیه وسلم حتی قضی صلاته، ثم قال: استقبل صلاتك، فلا صلاة لفرد خلف الصف".

استدلال:

مذکورہ بالا دونوں روایتوں میں یہ تصریح ہے کہ جس شخص نے صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھی تھی، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے دوبارہ نماز پڑھنے کو فرمایا ہے اور دوسری روایت میں "لا صلاة لفرد خلف الصف" (صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھنا درست نہیں) کی بھی تصریح ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، ورنہ آپ علیہ السلام اس سے منع نہ فرماتے اور نہ ہی نماز لوٹانے کا حکم دیتے۔

جواب:

پہلی حدیث میں نماز کے لوٹانے کا حکم اس لیے نہیں تھا کہ صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہو کر نماز نہیں ہوتی، بلکہ نماز کی شرائط واوصاف کا لحاظ نہ کرنے کی وجہ سے تھا اور دوسری حدیث میں "لا صلاة لفرد خلف الصف" میں لائے نفی کمال کے لیے ہے، نفی جنس کے لیے نہیں اور اگر نفی جنس کے لے ہو تو یہاں نماز لوٹانے کا حکم کسی شرط یا وصف کے چھوٹ جانے کی وجہ سے ہے، اس وجہ سے نہیں کہ صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ان دونوں روایتوں سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہو نماز پڑھنا جائز اور صحیح ہے، البتہ بلا ضرورت ایسا کرنا مکروہ ہے۔ "وخالفهم فی ذلك آخرون" کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل(۱):

حضرت عبداللہ بن مسعود اور دوسرے بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا عمل یہ مروی ہے کہ وہ صف کے پیچھے اکیلے نیت باندھ لیتے تھے اور پھر آگے بڑھ کر صف میں داخل ہو جاتے تھے اور صف میں داخل ہونے سے پہلے جتنی نماز پڑھی تھی، وہ بالاتفاق صحیح ہوتی تھی لہٰذا جب کچھ حصہ صف کے پیچھے پڑھنا صحیح ہے تو پوری نماز صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہو کر پڑھنا بھی صحیح ہونا چاہیے!

دلیل (۲) نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص امام کے پیچھے کسی صف میں نماز شروع کر لے اور اس کے سامنے والی جگہ خالی ہو تو ایسی صورت میں وہ آگے چل کر خالی جگہ پر پہنچ سکتا ہے اور نماز فاسد نہیں ہو گی۔ اگر نماز کے درست ہونے کے لیے صف ہی میں پڑھنا ضروری ہوتا تو اس شخص کی نماز درست نہ ہوتی، کیونکہ اس صورت میں وہ سامنے والی صف کے پیچھے تنہا کھڑا ہوتا ہے اور جس جگہ نماز کی ابتداء درست نہیں ہوتی، وہاں نماز کے درمیان میں آنے سے بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے ۔لہذا جب صف میں نماز شروع کر کے سامنے خالی جگہ میں داخل ہونے والے کی نماز درست ہے تو صف کے پیچھے نماز شروع کر کے پڑھنے والے کی نماز بھی صحیح ہونی چاہیے!

باب الرجل يدخل في صلاة الغداة

فيصلي منها ركعة ثم تطلع الشمس

اگر کسی شخص نے فجر کی نماز میں سے ابھی ایک رکعت پڑھی تھی کہ سورج طلوع ہو گیا تو کیا وہ دوسری رکعت پڑھ کر نماز پوری کرے گا، یا نماز فاسد ہو جائے گی؟ اس سلسلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ فجر کی نماز کے دوران سورج طلوع ہونے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ،لہٰذا ایسا شخص دوسری رکعت پڑھ کر نماز پوری کرے گا۔ "فذهب قوم ..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ " أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: من أدرك من صلاة الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس، فقد أدرك الصلاة ".

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ جو شخص طلوع آفتاب سے پہلے فجر کی ایک رکعت پا لے تو اس نے پوری نماز پالی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک رکعت طلوع آفتاب سے پہلے پڑھنے کی وجہ سے پوری نماز صحیح ہو جائے گی۔لہٰذا وہ شخص دوسری رکعت پڑھ کر نماز پوری کرے گا۔

جواب:

یہ حدیث عام لوگوں کے بارے میں نہیں، بلکہ معذورین اور غیر مکلفین کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر فجر کے وقت میں سے صرف ایک رکعت پڑھنے کے بقدر وقت باقی ہو، اس میں کوئی نابالغ شخص بالغ ہو جائے یا حائضہ عورت پاک ہو جائے یا غیر مسلم شخص اسلام قبول کرلے تو ان سب نے نماز فجر پالی ہے۔ لہٰذا فجر کی نماز ان پر واجب ہے، لیکن چونکہ وقت کم ہونے کی وجہ سے یہ نماز نہیں پڑھی جاسکی، اس لیے ان پر اس کی قضاء واجب ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ بالا روایت منسوخ ہو چکی ہے اور منسوخ روایت سے استدلال درست نہیں۔ ناسخ وہ روایات ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اوقات ممنوعہ میں نماز پڑھنے سے ممانعت فرمائی ہے۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے فجر کی نماز شروع کردی ہو اور ابھی ایک رکعت ہی پڑھی تھی کہ سورج طلوع ہو جائے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ "وخالفهم في ذلك آخرون ..." سے امام ابوحنیفہ مراد ہیں۔

دلیل نظر:

اوقات ممنوعہ میں فرض اور نفل عبادت سب برابر ممنوع ہوتے ہیں، جیسے یوم الفطر اور یوم الاضحیٰ میں نفلی اور فرض روزے دونوں برابر ممنوع ہوتے ہیں۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کے اوقات ممنوعہ میں فرض اور نفل دونوں نمازیں برابر ممنوع ہونی چاہئیں!

باب صلاة الصحيح خلف المريض

صحیح اور تندرست لوگوں کے لیے مرض یا کسی اور عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کے پیچھے اقتداء میں نماز پڑھنا صحیح ہے یا نہیں؟ نیز اگر صحیح ہے تو مقتدی کھڑے ہو کر نماز پڑھیں گے یا بیٹھ کر؟ اس سلسلے میں تین اقوال مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ مرض یا کسی اور عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کی اقتداء میں تندرست لوگوں کے لیے نماز پڑھنا جائز ہے بشرطیکہ مقتدی بیٹھ کر نماز پڑھیں، کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے اقتداء صحیح نہ ہوگی۔ "فذهب قوم إلى هذا ..." کا

مصداق یہی حضرات ہیں۔
دلیل(۱):

عن أنس بن مالك — "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ركب فرسا ... فصلّى صلاته من الصلوات ـ وهو قاعد ـ وصلينا وراءه قعودا، فلما انصرف قال: إنما جعل الإمام؛ ليؤتم به؛ فإذا صلى قائما فصلوا قياما، وإذا صلى جالسا فصلوا جلوسا أجمعين".
دلیل(۲):

عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إنما جعل الامام؛ ليؤتم به؛ فإذا صلى قاعدا فصلوا قعودا أجمعين".
استدلال:
ان دونوں حدیثوں میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر تندرست لوگوں کو نماز پڑھائی تھی اور پھر یہ بھی فرمایا تھا کہ اگر امام بیٹھ کو نماز پڑھائے تو مقتدی بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کی اقتداء میں تندرست لوگوں کے لیے نماز پڑھنا درست ہے اور یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ مقتدی بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں گے۔
دوسرا قول:
امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کی اقتداء میں نماز پڑھنا صحیح ہے، لیکن مقتدی کھڑے ہوکر نماز پڑھیں گے بیٹھ کر نماز پڑھنے سے اقتداء صحیح نہیں ہوگی۔ "وخالفهم في ذلك آخرون..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔
دلیل:

عن عائشة ـ قالت: " لما ثقل رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ جاءه بلال ... قال: مروا أبا بكر فليصل بالناس! ... فجاء رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ حتى جلس عن يسار أبي بكر. فكان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يصلي بالناس وأبو بكر يقتدي بالنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وهو قائم، والناس يقتدون بصلاة أبي بكر"
استدلال:
اس روایت میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ کر نماز پڑھا رہے تھے،

حضرت ابوبکر صدیق اور دوسرے تمام صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کھڑے ہو کر نماز پڑھ رہے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کی اقتداء میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا درست ہے۔

دلیل (۲) نظر:

ایک مسلمہ ضابطہ یہ ہے کہ مقتدی پر امام کی اقتداء سے پہلے جو امر فرض ہوتا ہے، اقتداء کی وجہ سے وہ ساقط نہیں ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس میں کمی ہو سکتی ہے، بلکہ وہ اسی طرح باقی رہتا ہے، جیسے کہ مقیم جب مسافر کی اقتداء کرتا ہے تو مقیم کی چار رکعت میں کمی نہیں آتی، بلکہ امام کی فراغت کے بعد بقیہ نماز مکمل کرنا ضروری ہوتا ہے، البتہ ایسا ہوتا ہے کہ اقتداء کی وجہ سے کوئی نئی چیز (جو پہلے مقتدی پر واجب نہیں تھی) اس پر واجب ہو جائے، جیسے کہ مسافر جب مقیم کی اقتداء کرتا ہے تو مسافر پر چار رکعات پوری پڑھنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ چونکہ تندرست آدمی پر اقتداء سے پہلے قیام فرض ہے، اس لیے معذور کی اقتداء کی وجہ سے وہ ساقط نہیں ہونا چاہیے!

تیسرا قول:

امام محمد اور امام مالک فرماتے ہیں کہ معذور کے پیچھے تندرست کی اقتداء صحیح ہی نہیں ہے۔ "وقال محمد بن الحسن: لا یجوز للصحیح أن یأتم بمریض" سے مراد یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مرض الوفات میں بیٹھ کر نماز پڑھانا، آپ علیہ السلام کی خصوصیات میں سے تھا، کیونکہ مقتدیوں کی کثرت کے باوجود مقتدی کا امام کے ساتھ کھڑا ہونا اور بلا عذر ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا امامت سے ہٹ کر مقتدی بن جانا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور کے لیے جائز نہیں ہے اور آپ علیہ السلام کی خصوصیات سے استدلال کر کے مطلقاً "اقتداء الصحیح بالمریض" کو ثابت کرنا درست نہیں۔

باب الرجل یصلی الفریضة خلف من یصلی تطوعا

نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے فرض نماز پڑھنے والے کی اقتداء جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی فرماتے ہیں کہ "اقتداء المفترض خلف المتنفل" جائز ہے۔ امام احمد کا بھی ایک قول یہی ہے۔ "فذهب قوم إلى هذا ..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

عن جابر بن عبد اللہ - " أن معاذ بن جبل کان یصلّی مع النبیّ -صلی اللہ علیه وسلم العشاء، ثم یرجع فیصلیها بقومه فی بنی سلمة ".

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھنے کے بعد بنو سلمہ کی مسجد میں دوبارہ عشاء کی نماز پڑھاتے تھے۔ آپ علیہ السلام کے ساتھ جو نماز پڑھی تھی، وہ اس کے لیے فرض تھی اور جو بنو سلمہ کی مسجد میں پڑھائی تھی، وہ ان کے لیے نفل تھی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ " اقتداء المفترض خلف المتنفل "جائز ہے۔

جواب:

مذکورہ بالا حدیث میں یہ احتمال موجود ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نفل پڑھتے ہوں اور بنو سلمہ کو فرض پڑھاتے ہوں۔ کسی شرعی دلیل کے بغیر کسی ایک احتمال کو ترجیح دینا درست نہیں۔ " وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ".

یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ حدیث بالا میں مذکورہ واقعہ اس وقت کی بات ہے جب ایک فرض نماز دو مرتبہ پڑھی جا سکتی تھی۔ اس صورت میں یہ " اقتداء المفترض خلف المفترض " ہے۔ لہٰذا دونوں صورتوں میں مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد فرماتے ہیں کہ " اقتداء المفترض خلف المتنفل " صحیح نہیں ہے۔ "وخالفهم فی ذلك آخرون... "کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

صحت و فساد اور سجدۂ سہو کے اعتبار سے مقتدی کی نماز، امام کی نماز کے تابع ہوتی ہے، اس لیے فرض اور نفل ہونے میں بھی مقتدی کی نماز امام کی نماز کے تابع ہونی چاہیے! اسی طرح بالاتفاق یہ بات ثابت ہے کہ فرض نماز نفل نماز کے مقابلے میں قوی ہوتی ہے اور چونکہ ضعیف قوی کے تابع تو ہو سکتا ہے، لیکن قوی ضعیف کے تابع نہیں ہو سکتا، اس لیے نظر اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر امام کی نماز فرض ہے تو مقتدی کی نماز فرض بھی ہو سکتی ہے اور نفل بھی، لیکن اگر امام کی نماز نفل ہے تو مقتدی کی نماز بھی نفل ہی ہوگی، فرض نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا نظر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ " اقتداء المتنفل خلف المفترض " تو جائز ہے لیکن " اقتداء المفترض خلف المتنفل " جائز نہیں۔

باب التوقیت فی القراء ۃ فی الصلاۃ

اس باب میں دو مسئلے زیر بحث ہیں:

مسالۃ اولی :

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ عیدین اور جمعہ کی نماز میں کوئی سورت مخصوص ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام مالک اور امام احمد فرماتے ہیں کہ بعض نمازوں میں مخصوص سورتوں کا پڑھنا مسنون اور مستحب ہے، ان کے بغیر سنیت ادا نہیں ہوگی۔ پھر امام مالک اور امام احمد کے نزدیک نماز جمعہ اور عیدین کی نمازوں میں ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ اور ﴿هل أتاك حديث الغاشية﴾ پڑھنا مسنون ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک ﴿ق، والقرآن المجيد﴾ اور ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾ پڑھنا مسنون ہے۔ "فذهب قوم ..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: "أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان يقرأ في الأضحى والفطر في الأولى ب﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ وفي الثانية بـ﴿هل أتاك حديث الغاشية﴾".

استدلال:

اس حدیث میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عید الاضحیٰ اور عید الفطر کی نماز میں مذکورہ بالا دو سورتیں پڑھتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انہی دو سورتوں کا پڑھنا مسنون ہے، ان کے علاوہ کسی اور سورت کے پڑھنے سے سنت ادا نہیں ہوتی۔

جواب:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس طرح منقول ہے کہ آپ علیہ السلام عید کی نمازوں میں مذکورہ سورتیں پڑھتے تھے، لیکن اس حدیث میں مذکورہ سورتوں کے علاوہ کا تذکرہ نہیں ہے، لہذا ان کے علاوہ کا پڑھنا بھی سنت کے مطابق ہی ہوگا، خصوصا جب بعض روایات میں ان کے علاوہ دوسری سورتوں کا پڑھنا ثابت بھی ہے۔ لہذا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا

کہ ان سورتوں کے علاوہ اور سورتوں کے پڑھنے سے سنت ادا نہیں ہوتی۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ کسی بھی نماز کے لیے کسی بھی سورت کو خاص اور متعین کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ مذکورہ بالا سورتوں کے علاوہ کسی اور سورت کے پڑھ لینے سے بھی سنت ادا ہو جاتی ہے

دلیل (۱):

عن أبي واقد ـ قال: " سألني عمر: بما قرأ رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في العيدين ؟ قلت: ﴿ق ...﴾، واقتربت الساعة وانشق القمر﴾ ".

دلیل (۲):

عن عبيد الله بن عبد الله ـ " أن الضحاك بن قيس سأل النعمان بن بشير: ما ذا كان يقرأ به رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة على إثر سورة الجمعة ؟ قال: كان يقرأ بـ﴿ هل أتاك حديث الغاشية ﴾.

استدلال:

ان دونوں روایتوں میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عیدین کی نمازوں میں متعین سورتیں نہیں پڑھتے تھے، بلکہ ﴿سبح اسم ربك الأعلى ﴾، ﴿هل أتاك حديث الغاشية ﴾، ﴿ق ... ﴾اور ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾ وغیرہ سب پڑھتے تھے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام کو اختیار ہے جو بھی سورت پڑھے سنت ادا ہو جائے گی۔

مسالہ ثانیہ:

جمعہ کے روز فجر کی نماز میں کون سی سورت پڑھی جائے گی؟ اس میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک ﴿الم، تنزيل ... ﴾اور ﴿هل أتى على الإنسان... ﴾ پڑھنا اور ان پر مداومت کرنا زیادہ افضل اور مسنون ہے۔

دلیل:

عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ " أن النبيّ ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان يقرأ يوم الجمعة في صلاة الصبح ﴿الم، تنزيل ... ﴾و ﴿هل أتى على الإنسان﴾".

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ سورتیں کبھی کبھار پڑھنا تو مسنون ہے، لیکن ان کے

پڑھنے پر مداومت اختیار کرنا مکروہ ہے۔

دلیل:

اس روایت میں صرف مذکورہ بالا سورتیں پڑھنے کا تذکرہ ہے، ان کے علاوہ دوسری سورتوں کے بارے میں اس روایت میں بالکل سکوت ہے اور اس روایت میں یہ ذکر نہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان سورتوں کے علاوہ دوسری سورتیں نہیں پڑھتے تھے اور عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں، خصوصاً جب کسی اور روایت میں ان سورتوں کے علاوہ کسی اور سورت پڑھنے کا تذکرہ بھی موجود ہو۔ لہٰذا چند متعین سورتوں کے علاوہ دیگر سورتوں کے پڑھنے پر ترک سنت کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

باب الوتر

هل يصلي في السفر على الراحلة أم لا ؟

اس مسئلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ حالت سفر میں وتر سواری پر اشارے سے پڑھنا جائز ہے یہی حضرات "فذهب قوم إلى هذا..." کا مصداق ہیں۔

دلیل:

عن عبد الله ابن عمر عن أبيه -رضي الله عنهما- قال : "كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يصلي على الراحلةِ قِبَل أيّ وجه توجه ،ويوتر عليه، غير أنه لا يصلي عليها المكتوبة".

استدلال:

اس روایت میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سواری پر وتر پڑھا کرتے تھے جس سے سواری پر وتر پڑھنے کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے چونکہ یہ نفل اور سنت کے درجے میں ہے، اس لیے سواری پر بیٹھ کر بھی پڑھنا درست ہے۔

جواب:

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل ابتدائے اسلام پر محمول ہے، بعد میں سواری پر پڑھنے کی رخصت منسوخ ہو چکی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس حدیث کے راوی حضرت عبداللہ بن عمر کا اپنا عمل اس روایت کے خلاف ہے اور راوی کا عمل جب اپنی مروی حدیث کے خلاف ہو تو یہ اس بات

کی دلیل ہوتی ہے کہ یہ روایت منسوخ ہے۔ عبداللہ بن عمر کے عمل کے بارے میں حضرت نافع فرماتے ہیں: ''أنہ کان یصلی علی راحلتہ ویوتر بالأرض ویزعم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک''. دوسری بات یہ ہے کہ وتر ہمارے ہاں واجبات میں سے ہے اور یہ بات طے ہے کہ واجبات سواری پر پڑھنا حالت سفر میں بھی جائز نہیں ہیں۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ وتر سواری پر پڑھنا جائز نہیں ہے۔ "وخالفھم فی ذلك آخرون..." کا مصداق امام صاحب ہی ہیں۔

دلیل (۱):

عن نافع عن ابن عمر -رضي الله عنهما- "أنه كان يصلي على راحلته. ويوتر بالأرض ويزعم أن رسول الله -صلى الله على وسلم- كان يفعل كذلك".

استدلال:

اس روایت میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل یہ منقول ہے کہ وہ نفل نمازیں سواری پر بیٹھ کر پڑھتے تھے اور وتر زمین پر اتر کر پڑھتے تھے اور اسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وتر سواری پر بیٹھ کر پڑھنا درست نہیں ہے۔

دلیل (۲) نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ مسلمہ ضابطہ یہ ہے کہ فرض نماز وہ ہے جس میں نمازی کو قیام پر قدرت ہوتے ہوئے بھی بیٹھ کر پڑھنا جائز نہیں اور نہ ہی اس کو حالت سفر میں سواری پر اشارے سے پڑھنا درست ہے اور نفل نماز وہ ہے جس میں نمازی کو قیام پر قدرت کے باوجود بیٹھ کر پڑھنا اور حالت سفر میں سواری پر اشارے سے پڑھنا درست ہے۔ وتر پر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بالاتفاق وتر میں نمازی کو قیام پر قدرت ہونے کے باوجود بیٹھ کر پڑھنا جائز نہیں ہے۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ وتر سواری پر بیٹھ کر بھی پڑھنا جائز نہیں ہونا چاہیے!

باب صلاة المسافر

سفر میں قصر کرنا واجب ہے یا رخصت؟ اس میں دو قول ہیں:

پہلا قول:

ائمہ ثلاثہ، علامہ اسحٰق اور سعید بن المسیب رحمہ اللہ کے نزدیک قصر رخصت ہے، مسافر کو

اختیار ہے چاہے قصر کرے یا اتمام۔ "فذهب قوم إلى أن المسافر إن شاء أتم صلاته وإن شاء قصرها" کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

ارشاد خداوندی ہے " وإذا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فليس عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ...۔"

استدلال:

مذکورہ آیت میں "نفی جناح" کی تعبیر اختیار کی گئی ہے جو کہ رخصت پر دال ہے، جیسا کہ "فلا جناح عليهما أن يتراجعا" میں بالاتفاق اباحت ورخصت مراد ہے نہ کہ وجوب۔

جواب:

نفی جناح کی تعبیر اباحت ووجوب دونوں میں مشترک ہے کیونکہ ارشاد باری "مَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أو اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أن يطَّوَّفَ بِهِمَا" میں بالاتفاق وجوب سعی مراد ہے۔ پس جب یہ تعبیر اباحت ووجوب دونوں میں مشترک ہے تو بغیر کسی شرعی دلیل کے کسی ایک پر کیسے محمول کر سکتے ہیں حالانکہ آثار متواترہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سفر میں قصر کرنا ثابت ہے۔

دلیل (۲):

عن عائشة -رضى الله عنها- قالت قصر رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في السفر وأتمها.

جواب:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے جس طرح رخصت کی روایات مروی ہیں اس طرح قصر کے وجوب پر دلالت کرنے والی روایات بھی منقول ہیں۔ لہٰذا ان کی روایت سے استدلال درست نہیں۔
وجوب پر دلالت کرنے والی روایت یہ ہے " عن عائشة قالت: اول ما فرضت الصلاة ركعتين فلما قدم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- المدينة صلى إلى كل صلاة مثلها غير المغرب فانها وتر النهار وصلاة الصبح لطول قراء تها، وكان إذا سافر عاد إلى صلاته الأولى.

دلیل (۳):

حضرت عثمان منیٰ میں اتمام کرتے تھے جو قصر کے رخصت ہونے پر واضح دلیل ہے۔

جواب:

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا یہ عمل اعرابی لوگوں کو اس بات سے آگاہ کرنے کے لیے تھا

کہ اصل نماز چار رکعات ہے جیسا کہ امام زہری سے منقول ہے: عن الزهري قال إنما صلى عثمان بمنىٰ اربعاً لأن الاعراب كانوا اكثر فى ذلك العام فأحب أن يخبرهم أن الصلاة أربع.

دوسرا قول:

حنفیہ، سفیان ثوری اور امام قتادہ کے نزدیک قصر کرنا واجب ہے۔ پس اگر مسافر قعدہ اُولیٰ کیے بغیر اتمام کرے تو اس کی نماز باطل ہے۔

دلیل (۱):

عن ابن مسعود أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كان يصوم فى السفر ويفطر، ويصلى الركعتين لايدعهما يعنى لايزيد عليهما.

دلیل (۲):

عن سعيد بن شُفَيّ قال: جعل الناس يسألون ابن عباس عن الصلاة فقال: كان رسول الله -صلّى الله عليه وسلم- إذا خرج من أهله لم يصل إلا ركعتين حتى يرجع اليهم.

دلیل (۳):

عن ابن عمر قال: صليت مع رسول الله -صلّى الله عليه وسلم- بمنى ركعتين، ومع أبى بكر ركعتين ومع عثمان ركعتين ست سنين أوثمان ثم أتمها بعد ذلك.

دلیل (٤):

عن عبدالله بن عباس أنه قال: قد فرض الله الصلاة علىٰ لسان نبيكم فى الحضر أربعا وفى السفر ركعتين.

دلیلِ (۵) نظر:

فرائض اور نوافل کے باہمی فرق پر غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ فرائض وہ ہوتے ہیں جن کی بجا آوری کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہوتا اور ان کا بلا عذر چھوڑنے والا گنہگار ہوتا ہے۔ جبکہ نوافل کو پڑھنے یا چھوڑنے کو بندہ کو اختیار ہوتا ہے، اس تناظر میں جب ہم نے نماز سفر کی پہلی دو رکعتوں کو دیکھا تو انہیں فرض پایا کیونکہ سب کے نزدیک ان کا بلا عذر چھوڑنے والا گنہگار ہے اور آخری دو رکعتوں کو نفل پایا کیونکہ ایک جماعت کے نزدیک یہ نہ پڑھنی چاہیے جبکہ دوسری کے ہاں

اس کے پڑھنے اور چھوڑنے میں اختیار ہے اور یہ نوافل کی شان ہے۔ پس حاصل یہ نکلا کہ سفر میں فرض (سوائے مغرب کے) دو رکعات ہیں اور ہیں (سوائے فجر اور مغرب کے) چار رکعات ہیں لہذا جیسے حضر میں چار رکعات فرائض پر بغیر سلام کے اضافہ درست نہیں ویسے سفر میں بھی دو رکعت فرض پر بغیر سلام کے اضافہ درست نہیں۔

باب الرجل يشك في صلاته ،

فلا يدري أثلاثا صلى أم أربعا

نماز پڑھتے پڑھتے رکعات کی تعداد، مثلاً تین اور چار رکعت میں شک ہو جائے تو کیا کرنا چاہیے؟ اس بارے میں تین اقوال مشہور ہیں:

پہلا قول:

حسن بصری، سعید بن مسیب اور عطاء بن ابی رباح فرماتے ہیں کہ اگر کسی کو نماز کے دوران رکعات کی تعداد کے بارے میں شک ہو جائے کہ نہ معلوم تین رکعت پڑھی ہیں یا چار؟ تو صرف سجدۂ سہو کرنے سے نماز صحیح ہو جائے گی اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے چار رکعت پڑھی ہے۔

عن أبي هريرة عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم– قال: "إذا جاء أحدكم الشيطان فخلط عليه صلاته فلا يدري كم صلى؟ فليسجد سجدتين وهو جالس".

استدلال:

اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ جس شخص کو رکعات کی تعداد میں ایسا شک ہو جائے کہ اسے یہ معلوم نہیں کہ انہوں نے کتنی رکعات پڑھی ہیں تو وہ بیٹھے بیٹھے سجدہ سہو کر لے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس پر صرف سجدہ سہو واجب ہے اور اتنی ہی رکعات پوری سمجھی جائیں گی۔

جواب:

اس روایت میں صرف سجدہ سہو کا ذکر ہے، اس میں یہ نہیں کہ اتنی ہی رکعات پوری سمجھی جائے گی یا ایک رکعت کا اضافہ ہوگا، لیکن اضافے کا عدم ذکر، اس کے عدم وجود کو مستلزم نہیں، خصوصاً جب دوسری روایات میں "بناء علی الیقین" کی وجہ سے اقل پر حمل کرنے کی تصریح بھی ہو۔ لہٰذا مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور علامہ اسحاق فرماتے ہیں کہ صرف سجدۂ سہو کافی نہیں،

بلکہ اس کو جن دو عددوں میں شک ہے، ان میں سے اقل کو مدار بنا کر مزید ایک رکعت پڑھ کر آخر میں سجدۂ سہو کر لے تو نماز صحیح ہو جائے گی، وگرنہ واجب الاعادہ ہے۔ "وخالفهم في ذلك آخرون..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: جلست إلى عمر بن الخطاب... إذ جاء عبدالرحمن بن عوف... فقال سمعت النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: إذا شك أحدكم في صلاته، فشك في الواحدة والثنتين فليجعلها واحدة، وإذا شك في الثلاث والأربع فليجعلها ثلاثا حتى يكون الوهم في الزيادة ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم".

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر کسی شخص کو ایک اور دو میں شک ہو تو اسے ایک رکعت قرار دے اور اگر تین اور چار میں شک ہو تو وہ اسے تین رکعات قرار دے اور مزید ایک رکعت پڑھ کر سجدۂ سہو کر لے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقل کو مدار بنا کر مزید ایک رکعت پڑھ کر آخر میں سجدۂ سہو کرنا ضروری ہے۔

جواب:

اس حدیث میں "إذا شك" کے الفاظ ہیں جن کا مطلب یہ ہے کہ اسے تین اور چار میں سے کسی ایک طرف بھی رجحان نہ ہو، بلکہ دونوں برابر ہوں اور یہی ہمارا مذہب ہے، لیکن اگر نماز پڑھنے والے کا ظن غالب ایک طرف ہو تو پھر اقل کو معیار بنانے کی بجائے ظن غالب پر عمل کرنا ضروری ہے، لہٰذا مذکورہ بالا استدلال درست نہیں۔

فائدہ:

علامہ طحاوی کے ہاں قول ثانی پسند ہے، اس لیے اس کی تائید کے لیے نظر پیش کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ رباعی نماز میں نماز شروع کرنے سے پہلے نمازی پر چار رکعات فرض ہوتے ہیں، نماز شروع کرنے کے بعد بھی چار ہی فرض ہوتے ہیں اور ایک مسلمہ اصول یہ ہے کہ اگر اصل نماز پڑھنے نہ پڑھنے میں شک ہو تو دوبارہ پڑھ لینا ضروری ہے اور ظن غالب کا اعتبار نہیں، اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کے ایک جزء مثلاً آخری رکعت پڑھنے نہ پڑھنے میں شک ہو جائے تو وہاں بھی اقل کو معیار بنا کر اُس آخری رکعت کو دوبارہ پڑھنا ضروری ہونا چاہیے!

جواب:

مذکورہ بالا نظر آگے آنے والی صریح حدیث جس میں تحری پر عمل کرنا ضروری قرار دیا گیا ہے کے خلاف ہونے کی وجہ سے قابل استدلال نہیں ہے۔

تیسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے تحری، یعنی ظن غالب کا اعتبار ہوگا، لہٰذا اگر ظن غالب یہ ہے کہ تین رکعات پڑھی ہیں تو مزید ایک رکعت پڑھ کر سجدۂ سہو کیا جائے گا اور اگر ظن غالب یہ ہے کہ چار رکعات پڑھی ہیں تو سجدۂ سہو کیا جائے گا اور اگر کسی ایک طرف بھی ظن غالب نہ ہو تو پھر اقل کو مدار بنا کر ایک رکعت اور پڑھ کر آخر میں سجدۂ سہو کیا جائے گا۔ ''قال آخرون ...'' سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن ابن مسعود -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إذا صلى أحدكم فلم يدر إثلثا صلى أم أربعا؟ فلينظر... أحرى ذلك إلى الصواب فليتمه، ثم يسلّم ثم يسجد سجدتي السهو ويتشهد و يسلم".

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر کسی کو تین اور چار رکعت میں شک ہو جائے تو وہ تحری کر کے ظن غالب سے ایک جانب متعین کرے اور اس کے مطابق نماز مکمل کر کے سجدۂ سہو کرے۔ اسی مفہوم کی روایت حضرت انس، حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابو سعید الخذری سے بھی مروی ہے۔ یہی راجح ہے اور اسی پر عمل کرنے کی وجہ سے تینوں روایات پر عمل ہو جائے گا۔

باب سجود السهو في الصلاة

هل هو قبل التسليم أو بعده ؟

سجدۂ سہو سلام سے پہلے ہے یا بعد میں؟ اس سلسلے میں تین اقوال مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی کے نزدیک سجدۂ سہو چاہے نماز میں کسی نقصان اور کمی یا کسی چیز کے نماز میں اضافے کی وجہ سے واجب ہو دونوں صورتوں میں سلام سے پہلے ہے۔ "فذهب إلى هذه الآثار قوم ..." سے امام شافعی مراد ہیں۔ امام احمد سے بھی ایک روایت یہی مروی ہے۔

دلیل:

عن عبد اللّٰه بن بحینة -رضی اللّٰه عنه- قال : "صلی بنا رسول اللّٰه -صلی اللّٰه علیه وسلم- صلاة -نظن أنها العصر- فقام فی الثانیة ولم یجلس ، فلما کان قبل أن یسلم سجد سجدتین وهو جالس".

استدلال:

اس روایت میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدۂ سہو سلام سے پہلے کیا جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ نماز میں کسی وجہ سے سجدۂ سہو واجب ہو جائے تو اسے سلام سے پہلے کرنا چاہیے!

جواب:

یہ روایت مجمل ہے جس میں یہ وضاحت نہیں کہ سجدۂ سہو سلام سے پہلے ہوا ہے یا دوسرے سلام سے پہلے؟ عین ممکن ہے کہ آپ علیہ السلام نے دوسرے سلام سے پہلے سجدہ کیا ہو، لہٰذا اس احتمال کے بعد اس روایت سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر سجدۂ سہو کسی چیز کے اضافے کی وجہ سے واجب ہوا ہو تو سلام کے بعد کیا جائے گا اور اگر نماز میں کسی کمی اور نقصان کی وجہ سے واجب ہوا ہو تو سلام سے پہلے کیا جائے گا۔ اس کو آسانی سے یاد رکھنے کے لیے "القاف بالقاف والدال بالدال" سے تعبیر کرتے ہیں۔ "وخالفهم..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

فی حدیث ذی الیدین "فقال له الخرباق :یا رسول اللّٰه ! انك صلیت ثلاثا ؟ قال :فجاء فصلی رکعة ثم سلم، ثم سجد سجدتی السهو ثم سلم".

استدلال:

اس حدیث میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیسری رکعت کے بعد قعدہ کرنے کی وجہ سے سجدۂ سہو کیا اور یہ سجدہ چونکہ نماز میں اضافے کی وجہ سے تھا اس لیے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر سجدۂ سہو کسی چیز کے اضافے کی وجہ سے واجب ہو تو سلام کے بعد کیا جائے گا اور عبد اللہ بن بحینہ کی سابقہ روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر سجدۂ سہو نماز میں نقصان کی وجہ سے واجب ہو تو سلام سے پہلے کیا جائے گا۔

جواب:

اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے مقابلے میں بہت زیادہ روایات مروی ہیں اور جمہور صحابہ کرام کے عمل سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے۔اس لیے ان کے مقابلے میں اس سے استدلال درست نہیں۔

تیسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ سجدۂ سہو چاہے کسی کمی یا نقصان کی وجہ سے واجب ہوا ہو یا کسی امر کے نماز میں اضافے کی وجہ سے۔ بہر حال سلام کے بعد کیا جائے گا۔امام احمد سے بھی ایک روایت یہی مروی ہے۔''وخالفہم...'' سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن المغيرة بن شعبة -رضي الله عنه- " قال: صلى بنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فسها، فنهض في الركعتين ،فسبحنا به ،فمضى، فلمّا أتم الصلاة وسلم سجد سجدتي السهو".

استدلال:

اس روایت میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قعدہ اولی چھوڑنے کی وجہ سے سلام کے بعد سجدہ کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نقصان اور کمی کی وجہ سے سجدہ واجب ہو یا کسی اضافے کی وجہ سے؛ دونوں صورتوں میں سجدۂ سہو سلام کے بعد کیا جائے گا۔

یہی چیز حضرت مغیرہ، حضرت عمران بن حصین ،حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابن عمر کی روایات سے ثابت ہے جن میں کمی اور زیادتی کی تفصیل موجود نہیں ہے۔

حضرت عمر، حضرت سعد بن ابی وقاص، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن زبیر، حضرت انس اور حضرت عمران بن حصین کا عمل بھی یہی ہے۔

دلیل (۲) نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک متفقہ اصول یہ ہے کہ سجدۂ سہو واجب ہونے کا سبب نماز کے دوران کہیں بھی واقع ہو جائے تو سجدۂ سہو علی الفور واجب نہیں ہوتا، بلکہ رکوع، سجود اور قعود وغیرہ یعنی نماز کے تمام ارکان مکمل ہونے کے بعد کیا جاتا ہے اور سلام بھی چونکہ نماز کے واجبات میں سے ہے، اس لیے سابقہ متفقہ اصل پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ سجدۂ سہو کو سلام کے بھی بعد کیا جانا چاہیے!

باب الكلام في الصلاة بما يحدث فيها من السهو

اس مسئلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور علامہ اسحاق کے نزدیک نماز کی اصلاح کے لیے دوران نماز امام اور مقتدی کا باہم کلام کرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی۔ اسی طرح اگر کسی نے بھول کر نماز کے دوران گفتگو کر لی تو بھی اس کی نماز نہیں ٹوٹی۔ یہی حضرات "فذهب قوم ..." کا مصداق ہیں۔

دلیل:

عن عمران بن حصين –رضى الله عنه– "ان رسول الله –صلى الله عليه وسلم– صلّى بهم الظهر ثلاث ركعات، ثم سلم وانصرف، فقال له الخرباق: يا رسول الله إنك صليت ثلاثا؟ قال: فجاء فصلى ركعة ثم سلّم، ثم سجد سجدتى السهو ثم سلّم".

استدلال:

اس روایت میں تصریح ہے کہ حضرت ضرباق رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز کی اصلاح کے بارے میں گفتگو فرمائی، لیکن اس سے ان کی نماز فاسد نہیں ہوئی، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نماز کے دوران نماز کی اصلاح کے لیے، یا بھول کر گفتگو کرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

جواب:

یہ روایت منسوخ ہے، چنانچہ عبداللہ ابن عمر اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں: "كان الكلام مباحا فى الصلاة، ثم نسخ بنسخ الكلام فيها". اور منسوخ حدیث سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ نماز کے دوران کسی بھی طرح کی گفتگو کرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ "وخالفهم فى ذلك آخرون..." کا مصداق امام صاحب ہی ہیں۔

دلیل:

عن معاوية بن حكم السلمى –رضى الله عنه– "قال: بينا أنا مع رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فى صلاة إذ عطس رجل، فقلت: يرحمك الله فحدقنى القوم

بأبصارهم، فقلت: واثكل أماه، مالكم تنظرون الي!؟ قال: فضرب القوم بأيديهم على أفخاذهم، فلما رأيتهم يسكتوني...، سكت...، فلما انصرف النبي -صلى الله عليه وسلم- من صلاته دعاني فبأبي وأمي ما رأيت معلماً قبله ولا بعده أحسن تعليماً منه، والله ما ضربني ولا قهرني ولا سبّني. ولكن قال لي: إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيٌ من كلام الناس، إنما هي التكبير والتسبيح و تلاوة القرآن".

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ نماز میں عام معاشرے کی گفتگو کرنے کی گنجائش نہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نماز کے دوران کسی بھی طرح کی گفتگو کرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

باب الإشارة فی الصلاة

اس باب میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

نماز کے دوران سلام وغیرہ کے لیے کسی کو ایسا اشارہ کرنے سے (جس سے مخاطب کو مقصد سمجھ میں آ جائے) نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ یہی لوگ "فذہب قوم إلی هذا..." کا مصداق ہیں۔

دلیل:

عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: التسبيح للرجال، والتصفيق للنساء، ومن أشار في صلاته إشارةً يفهم منه فليعدها".

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ جس آدمی نے نماز کے اندر ایسا اشارہ کیا جس کا مقصد سمجھ میں آ سکتا ہو تو وہ آدمی نماز لوٹائے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اشارے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے، ورنہ آپ علیہ السلام نماز لوٹانے کا حکم نہ فرماتے۔

جواب:

یہ روایت منسوخ ہے، نسخ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں یہ منقول ہے کہ قبا میں انصار نے آ کر دوران نماز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا، آپ علیہ السلام نے اشارے سے جواب دیا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سابقہ روایت منسوخ ہے اور منسوخ روایت سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ سلام کا جواب اشارے سے دینے کی وجہ سے نماز نہیں ٹوٹتی، البتہ نماز کے دوران اشارے سے سلام کا جواب دینا مکروہ ہے۔ "وخالفهم في ذلك آخرون..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل:

عن ابن عمر عن صهيب - رضي الله عنه- قال: مررت برسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهو يصلي، فسلمت عليه فرد إليّ إشارةً".

استدلال:

اس روایت میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے تصریح فرمائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے، اس دوران میں نے انہیں سلام کیا۔ آپ علیہ السلام نے اشارے سے جواب دیا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نماز کے دوران سلام کا جواب اشارے سے دینے کی وجہ سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

باب المرور بين يدي المصلي هل يقطع عليه ذلك صلاته أم لا؟

اس مسئلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام احمد اور علامہ اسحاق کے نزدیک کلب اسود، خنزیر، حمار، حائضہ اور کافر کے نماز پڑھنے والے کے سامنے سے گذرنے کی وجہ سے نماز پڑھنے والے کی نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ "فذهب قوم إلى هذا..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن أبي ذر -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم- :"لا يقطع الصلاة شيء اذا كان بين يديه كآخرة الرحل، وقال: "يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب الأسود ... فقال "إن الكلب الأسود شيطان".

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ عورت، حمار اور کلب اسود میں سے کوئی ایک نماز پڑھنے والے کے سامنے سے گذرے تو اس کی نماز ٹوٹ جاتی ہے جس

سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا چیزوں میں سے کسی ایک کا نماز پڑھنے والے کے سامنے سے گزرنا نماز کو فاسد کردیتا ہے۔

جواب:

یہ روایت منسوخ ہے، کیونکہ حضرت عبد اللہ بن مسعود وغیرہ سے ایسی روایات منقول ہیں۔ جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا روایت منسوخ ہے۔ اسی طرح حضرت عکرمہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فتوی بھی نقل کیا ہے کہ مذکورہ بالا حیوانات کے گذرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جس طرح حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت میں کلب اسود کو شیطان قرار دے کر اس کے گزرنے سے نماز ٹوٹ جانے کا ذکر ہے، اسی طرح ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث: "إذا كان أحدكم يصلي، فلا يدعن أحداً يمر بين يديه وليدرأه ما استطاع فإن أبى فليقاتله فإنما هو شيطان" میں ہر گزرنے والے کو شیطان قرار دیا ہے، حالانکہ ہر چیز کے گزرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی، اسی طرح کلب اسود وغیرہ کے گزرنے سے بھی نماز نہیں ٹوٹتی۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ دوسری چیزوں کی طرح مذکورہ بالا چیزوں کے نماز پڑھنے والے کے گذرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی۔ "وخالفهم في ذلك آخرون..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: "جئت أنا والفضل -ونحن على أتان -ورسول الله -صلى الله عليه وسلم- يصلي بالناس بعرفة، فمررنا على بعض الصف، فنزلنا عنها وتركنا ترتع، فلم يقل لنا رسو ل الله -صلى الله عليه وسلم- شيئاً".

استدلال:

اس روایت میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے میں اور فضل اپنے حمار پر سوار صف کے کچھ حصے کے سامنے سے گزرے . . . بعد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں کچھ نہیں کہا جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حمار کا نماز پڑھنے والے کے سامنے سے گزرنے کی وجہ سے اس کی نماز نہیں ٹوٹتی۔

دلیل (۲) نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ کلب اسود اور غیر اسود حرام ہونے میں بالاتفاق برابر ہیں اور حرمت کی علت ان کا رنگ نہیں ہے، بلکہ ان کی ماہیت ہی میں حرمت کی علت موجود ہے۔ اسی طرح تمام غیر ماکول اللحم جانوروں اور گھریلو گدھوں میں بھی حرمت کی علت ماہیت ہی میں موجود ہوتی ہے، رنگ کی وجہ سے حکم مختلف نہیں ہوتا۔

اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ نماز پڑھنے والے کے سامنے گزرنے کے بارے میں بھی کلب سود اور غیر اسود، مذکورہ بالا حیوانات اور ان کے علاوہ سب کا حکم ایک جیسا ہونا چاہیے! اور کلب غیر اسود کے گزرنے سے چونکہ بالاتفاق نماز نہیں ٹوٹتی، اس لیے کلب اسود اور مذکورہ بالا حیوانات کے گزرنے سے بھی نماز نہیں ٹوٹنی چاہیے۔

باب الرجل ينام عن الصلاة او ينسيها كيف يقضيها؟

اس مسئلے کے بارے میں تین اقوال مشہور ہیں:

پہلا قول:

اکثر ظاہریہ اور بعض محدثین کہتے ہیں کہ ایک فوت شدہ نماز کو دو مرتبہ پڑھنا واجب ہے۔ ایک مرتبہ اس وقت پڑھے جب نماز یاد آجائے اور دوسری مرتبہ جب اگلے روز اسی نماز کا وقت آجائے۔ یہی حضرات "فذهب قوم..." کا مصداق ہیں۔

دلیل (۱):

عن سمرة بن جندب –رضى الله عنه– عن النبى –صلى الله عليه وسلم– قال: "من نسى صلاة فليصلها إذا ذكرها من الغد للوقت".

دلیل (۲):

عن ذى مخبر قال: كنا مع رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فى سفر فنمنا، فلم نستيقظ، إلا بحرّ الشمس، فتنحينا من ذلك المكان. قال: فصلى بنا رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فلما كان من الغد حين بزغ الشمس أمر بلالا، فأذن ثم أمره فأقام فصلّى بنا الصلاة، فلما قضى الصلاة. قال: هذه صلاتنا بالأمس".

استدلال:

پہلی روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا کہ جو شخص نماز بھول جائے تو

جب یاد آ جائے، فوراً پڑھ لے اور دوسری روایت میں راوی نے آپ علیہ السلام کا عمل اس طرح نقل کیا ہے کہ جب ہم نماز کے وقت سو گئے تھے تو اٹھنے کے فوراً بعد آپ علیہ السلام نے وہی نماز پڑھائی اور پھر دوسرے دن جب اس نماز کا وقت آ گیا تو آپ علیہ السلام نے دوبارہ وہی نماز پڑھائی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک فوت شدہ نماز دو مرتبہ پڑھنا ضروری ہے۔

جواب:

یہ روایت منسوخ ہے۔ نسخ کی دلیل حضرت عمران بن حصین کی حدیث ہے جس میں انہوں نے فرمایا ہے کہ جب لیلۃ التعریس میں صحابۂ کرام سے فجر کی نماز نیند کی وجہ سے رہ گئی تو اٹھنے کے بعد جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام کے ساتھ فجر کی نماز ادا فرمائی تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا ہم آیندہ کل اسے اپنے وقت پر دوبارہ نہ پڑھ لیں!؟ آپ علیہ السلام نے انہیں اس سے منع فرمایا جس سے وضاحت کے ساتھ یہ ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کا سوال اس لیے تھا کہ ایک نماز کا دو مرتبہ قضا کرنا شروع شروع میں تھا، لیکن آپ علیہ السلام کا منع فرمانا اس لیے تھا کہ بعد میں یہ حکم منسوخ ہوا تھا اور منسوخ روایت سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

بعض اہل ظاہر اور بعض محدثین کے نزدیک فوت شدہ نماز کا ایک مرتبہ پڑھنا واجب ہے، لیکن یاد آتے وقت نہیں، بلکہ اس کے بعد والی فرض نماز کے ساتھ اس کی قضا کی جائے گی۔ "وخالفهم فی ذلك آخرون..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

عن سمرة بن جندب -رضی الله عنه- "أنه كتب إلى بنيه أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كان يأمرهم إذا شغل أحدهم عن الصلاة أو نسيها حتى يذهب حينها الذى تصلى فيه، أن يصليها مع التى تليها من الصلاة المكتوبة".

استدلال:

اس روایت میں یہ ہے کہ حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹوں کو یہ خط لکھا تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں یہ حکم فرماتے تھے کہ ہم میں سے جس سے کوئی نماز رہ جائے تو (یاد آنے پر فوراً نہیں) بلکہ اس کے متصلاً بعد والی فرض نماز کے ساتھ اسے پڑھنا چاہیے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فوت شدہ نماز کو ایک مرتبہ بعد میں آنے والی فرض نماز کے ساتھ پڑھنا چاہیے!

جواب:

یہ روایت بھی منسوخ ہے۔ نسخ کی دلیل حضرت عمران بن حصین کی سابقہ حدیث ہے اور منسوخ روایت سے استدلال درست نہیں۔

تیسرا قول:

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ جس سے کوئی نماز رہ جائے تو جس وقت یاد آجائے، اسی وقت علی الفور پڑھنا ضروری ہے، آئندہ کسی نماز کے وقت آنے کا انتظار کرنا درست نہیں۔ یہی حضرات دوسرے "وخالفهم فی ذلك آخرون ..."کا مصداق ہیں۔

دلیل (۱):

عن أنس -رضی الله عنه- قال: قال رسول الله -صلی الله علیه وسلم-: من نسی صلاة فلیصلها إذا ذکرها، لا کفارة لها، إلا ذلك".

دلیل (۲):

عن أبی هریرة -رضی الله عنه- أن رسول الله -صلی الله علیه وسلم- حین نام عن صلاة الصبح حتی طلعت الشمس، فصلاها بعد ما استوت، ولم ینتظر دخول وقت الظهر".

استدلال:

پہلی روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ جس شخص سے کوئی نماز رہ جائے تو جس وقت یاد آئے اسی وقت اسے پڑھ لے اور دوسری روایت میں آپ علیہ السلام کا عمل اسی طرح منقول ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فوت شدہ نماز کو یاد آتے وقت ہی پڑھنا چاہیے، اگلی نماز آنے کا انتظار درست ہے اور نہ ہی اگلے روز اس کو دوبارہ پڑھنا صحیح ہے۔

دلیل (۳):

نماز اور روزہ دونوں اپنے اپنے خاص وقت میں فرض کیے گئے ہیں، اگر کسی شخص نے وہ وقت نہیں پایا تو اس پر یہ دونوں لازم نہیں اور کوئی شخص رمضان میں روزہ نہ رکھ سکا تو رمضان کے بعد اتنے ہی دنوں کے روزے رکھنا اس پر لازم ہے۔ ایک مرتبہ قضاء کرنے کے بعد دوبارہ اتنے دنوں کا قضا مشروع نہیں۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کسی شخص سے نماز رہ جائے تو جب بھی یاد آجائے، اس وقت فوراً قضا کرنا چاہیے، اس کے بعد والی فرض نماز کا انتظار درست نہیں اور ایک مرتبہ قضا کرنے کے بعد دوبارہ قضا واجب نہیں ہونا چاہیے۔

باب دباغ المیتة هل یطهرها أم لا

مردار کی کھال دباغت سے پاک ہوسکتی ہے یا نہیں، اس بارے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام احمد، امام اوزاعی کے نزدیک مردار کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوسکتی، امام مالک سے بھی ایک روایت یہی منقول ہے یہی حضرات "فذهب قوم ..." کا مصداق ہیں۔

دلیل:

عن عبداللّٰه بن عکیم، قال قرئ علینا کتاب رسول اللّٰه -صلی اللّٰه علیه وسلم- ونحن بأرض، جهینة وأنا غلام شاب "أن لا تنتفعوا من المیتة بإهاب ولا عصب".

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم یہ منقول ہے کہ مردار کی کھال اور پٹھے سے کسی قسم کا انتفاع حاصل نہ کریں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مردار کی کھال دباغت کے بعد بھی ناپاک ہے کیونکہ حدیث میں دباغت کی صورت کا استثناء مذکور نہیں۔

جواب:

اس حدیث میں جو ممانعت منقول ہے، مطلقاً نہیں ہے، بلکہ دباغت سے پہلے استعمال کرنے پر محمول ہے جس کا قرینہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ بعض لوگوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مردہ اونٹنی کی چربی کشتی پر لگانے کا حکم دریافت کیا، اس کے جواب میں آپ علیہ السلام نے فرمایا: "لا تنتفعو بشئی من المیتة" لہٰذا یہ نہی اسی صورت پر محمول ہے جس میں چربی کھال پر لگی ہوئی ہو اور اگر دباغت سے چربی اور تری وغیرہ ختم ہو جائے تو پھر یہ ممانعت نہیں۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ مردار کی کھال اور پٹھے وغیرہ دباغت سے پاک ہو جاتے ہیں۔ "وخالفهم فی ذلك آخرون ..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل (۱):

عن عائشة -رضی اللّٰه عنها- قالت: قال النبی -صلی اللّٰه علیه وسلم- "دباغ المیتة طهورها".

دلیل (۲):

عن ابن عباس -رضی اللّٰه عنه- "أنه قال لأهل شاة، ماتت: "ألا نزعتم

جلدھا، فدبغتموہ فاستمتعتم بہ"۔

استدلال:

اس روایت میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے مردہ بکری والوں سے کہا ہے کہ تم لوگوں نے اس کی کھال کو دباغت کیوں نہیں دی ہے تا کہ تم اس سے فائدہ اٹھالیتے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دباغت سے مردہ کی کھال پاک ہوجاتی ہے۔

دلیل (۳) نظر اوّل:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ متفق علیہ ضابطہ یہ ہے کہ اشیاء کا حکم صفات کی تبدیلی سے تبدیل ہوتا رہتا ہے، اگر چہ عین میں تبدیلی نہ آئی ہو، مثلاً انگور کا شیرہ حلال ہے، لیکن اس میں خمر کی صفات پیدا ہونے کے بعد حرام ہوجاتا ہے اور اس کے بعد سرکہ کی صفات پیدا ہونے سے پھر حلال ہوجاتا ہے۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ مردے کی کھال اگر چہ موت کی صفات سے حرام اور نجس ہوجاتی ہے، لیکن دباغت کے ذریعہ اس کے اوصاف تبدیل ہوجانے سے اس کی حرمت و نجاست ختم ہوکر پاک ہوجانا چاہیے!

دلیل (٤) نظر دوم:

اس نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ مشرکین کا ذبیحہ اور میتۃ مسلمان کے حق میں دونوں حرام اور ناپاک ہیں۔ اب اگر دباغت سے مردے کی کھال پاک نہ ہوجاتی تو مشرکین نے اپنے ذبیحے کی کھال سے جو موزے وغیرہ تیار کیے ہیں، وہ سارے مسلمانوں کے لیے ناپاک ہونے چاہییں، حالانکہ اسلام قبول کرنے کے بعد ان کو جوتے، موزے اتارنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دباغت کی وجہ سے یہ چیزیں پاک ہوگئیں ہیں۔

باب الفخذ هل هو من العورة ام لا ؟

اس مسئلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

امام داود ظاہری فرماتے ہیں کہ ران ستر میں داخل نہیں ہے۔ "فذھب قوم..." کے مصداق یہی حضرات ہیں۔ امام احمد اور امام مالک سے بھی ایک ایک روایت اسی طرح منقول ہے

دلیل:

عن حفصة بنت عمر –رضي الله عنها– قالت: "كان رسول الله –صلى الله

علیہ وسلم- ذات یوم قد وضع ثوبه بین فخذیه، فجاء أبو بکر فأستاذن، فأذن له النبی -صلی اللّٰہ علیه وسلم- علی هیأته، ثم جآء عمر بمثل هذه الصفة، ثم جاء أناس من أصحابه و النبی -صلی اللّٰہ علیه وسلم- علی هیأته، ثم جاء عثمان فاستأذن علیه، فأذن له، ثم أخذ رسول اللّٰہ -صلی اللّٰہ علیه وسلم- ثوبه فتجلله، فتحدثوا ثم خرجوا. فقلت: یا رسول اللّٰہ! جاء أبوبکر وعمر وعلی وناس من أصحابك وأنت علی هیأتك؟ فلما جاء عثمان، تجللت ثوبك!؟ فقال: أو لأ أستحی ممن یستحی منه الملائکة!!".

استدلال:

اس روایت میں یہ صراحت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت علی اور دوسرے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے آنے کے باوجود ران کھول کر رکھی تھی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ران ستر میں داخل نہیں، ورنہ آپ علیہ السلام اسے ضرور صحابۂ کرام کے سامنے ڈھانپ لیتے۔

جواب:

اس روایت میں ''کشف فخذ'' کی تصریح نہیں، صرف "وضع ثوبه بین فخذیه" والی عبارت ہے جو ''کشف فخذ'' پر دلالت نہیں کرتی۔ اسی طرح یہ روایت غریب ہے اور حضرت عائشہ کی روایت حفاظ حدیث نے یوں روایت کی ہے کہ آپ علیہ السلام نے ایک بڑی چادر اپنے اوپر ڈال رکھی تھی اور اس کے پھیلے ہوئے حصوں کو سمیٹ کر رانوں کے درمیان رکھا تھا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے آنے پر آپ علیہ السلام سیدھے ہو کر بیٹھ گئے تھے اور اس میں کشف فخذ کا تذکرہ نہیں۔ لہٰذا اس کے مقابلے میں غریب حدیث سے استدلال درست نہیں۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، امام شافعی فرماتے ہیں کہ ران ستر میں داخل ہے۔ امام مالک کی ایک روایت اور امام احمد کا قول اصح بھی یہی ہے۔ "وخالفهم فی ذلك آخرون..." سے یہی حضرات مراد ہیں۔

دلیل (۱):

عن عبد الرحمن بن جرهدعن أبيه "قال: مر بي رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وعليّ بردة قد كشفت عن فخذي، فقال: غط فخذك! الفخذ عورة".

دلیل (۲):

عن محمد بن عبد الله بن جحش، قال: "كنت مع النبي -صلى الله عليه وسلم- أمشي في السوق، فمر بعمر جالساً على بابه، مكشوفة فخذه، فقال: خمّرفخذك! أما علمت انها من العورة".

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ ران ستر میں داخل ہے اور ساتھ ساتھ آپ علیہ السلام نے حضرت جرہد اور حضرت عمر رضی اللہ عنہم کو ران چھپانے کا حکم بھی فرمایا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ران ستر میں داخل ہے۔

دلیل (۳) نظر:

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ مسلمہ اصول یہ ہے کہ شرعاً غیر محرم عورت کی ہتھیلی، چہرہ اور قدم کے علاوہ باقی کسی بھی حصے کا دیکھنا جائز نہیں۔ محرم عورت یا دوسروں کی مملوکہ باندی کے سر کے بال، سینہ، پنڈلی اور بازو وغیرہ کا دیکھنا جائز ہے، لیکن ان دونوں کی ران کا دیکھنا، ان کی ستر دیکھنے کی طرح حرام ہے۔ اس پر نظر اور قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ محرم عورتُ اور دوسروں کی باندی کی طرح مردوں کی ران کا دیکھنا بھی ان کی ستر دیکھنے کی طرح حرام ہونا چاہیے!

باب، الافضل فی الصلوات التطوع

هل هو طول القيام او كثرة الركوع والسجود ؟

نوافل میں لمبا قیام اور لمبی قراءت افضل ہے یا رکوع اور سجدوں کی کثرت؟ اس سلسلے میں دو قول مشہور ہیں:

پہلا قول:

علامہ اوزاعی فرماتے ہیں کہ نوافل میں رکوع اور سجدوں کی کثرت افضل ہے۔ امام شافعی

اورامام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ "فذهب قوم إلى أن كثرة الركوع والسجود أفضل..." کا مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل:

عن المخارق، قال: "خرجنا حُجّاجاً، فمررنا بالربذة، فوجدنا أبا ذر قائماً يصلي فرأيته لا يطيل القيام ويكثر الركوع والسجود. فقلت له في ذلك:...؟ فقال... إني سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول: "من ركع ركعةً وسجد سجدةً رفعه الله بها درجة، وحط عنه بها خطيئة".

استدلال:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ جو شخص نفل نماز پڑھتا ہے اس کے ہر رکوع اور سجدے کے بدلے اللہ تعالیٰ اس کا ایک درجہ بلند کرتا ہے۔ لہٰذا جتنے رکوع اور سجدے ہوں گے، اتنے درجات بلند ہوں گے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رکوع اور سجدوں کی کثرت افضل ہے۔

جواب:

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف اتنا فرمایا ہے کہ ہر رکوع اور ہر سجدے کے بدلے اس کا ایک درجہ بلند ہوگا جس سے اس کی ذاتی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ لیکن اس میں "طول قیام اور طول قراءۃ" کی بنسبت "کثرۃ الرکوع والسجوذ" کا تذکرہ ہی نہیں۔ لہٰذا اس سے رکوع اور سجدوں کی کثرت کی فضیلت ثابت نہیں ہوتی۔

دوسرا قول:

امام ابوحنیفہ، حسن بصری اور جمہور فقہائے امت فرماتے ہیں کہ نوافل میں لمبا قیام اور لمبی قرأت افضل ہے۔ یہی لوگ "وخالفهم في ذلك آخرون..." کا مصداق ہیں۔

دلیل (۱):

عن جابر -رضي الله عنه- قال: أتى رجل إلى رسول الله -صلى الله عليه

وسلم- فقال: ى الصلاة أفضل ؟ قال طول القنوت".

دلیل (۲):

عن عبد الله بن الخثعمى -رضى الله عنه- "أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- سئل: أى الصلاة افضل؟ قال: طول القيام".

استدلال:

ان دونوں حدیثوں میں یہ تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے پوچھا: کونسی نماز سب سے افضل ہے؟ اس کے جواب میں آپ علیہ السلام نے فرمایا: وہ نماز سب سے زیادہ افضل ہے جس میں لمبا قیام اور لمبی قراءت کی جائے جس سے ثابت ہوتا ہے، کہ تمام نمازوں میں وہ نماز زیادہ بہتر ہے جس میں لمبا قیام اور لمبی قراءت ہو۔

تم بحمدالله وتوفيقه!

ربنا! تقبلنا مِنّا: إنك أنت السميع العليم!

شمس الحق کاکڑ عفی اللہ عنہ

۱۰ محرم، ۱۴۲۹ھ

یوم الاثنین، قبیل غروب الشمس

جامعۃ الرشید، احسن آباد، کراچی